

Ph. Pr.
416^d

Jh. Fr.
716 d

J. F. Fuchlenbeck

DER
SCHULDBEGRIFF

ALS EINHEIT VON
WILLE UND VORSTELLUNG

IN
URSÄCHLICHER BEZIEHUNG ZUM VERANTWORTLICHKEITSERFOLG

VON
LUDWIG KUHLENBECK,
DR. JUR.



LEIPZIG,
VERLAG VON C. L. HIRSCHFELD.

1892.

5 7c



HERRN

GEH. JUSTIZRATH PROF. DR. RUDOLF VON IHERING

IN GÖTTINGEN,

SEINEM EHEMALIGEN LEHRER,

IN DANKBARER VEREHRUNG GEWIDMET

VOM VERFASSER.

Vorwort.

Motto: „O dass doch die Rechtsgelehrten von ihrer Verachtung der Philosophie zurückkämen und einsähen, dass ohne Philosophie die meisten Fragen ihres Jus ein Labyrinth ohne Ausgang sind!“

Leibnitz, specimen difficultatis in jure.

Vielleicht erweckt schon der Titel meiner Schrift Vorurtheile sowohl auf Seiten der Philosophen, insbesondere der Psychologen, wie auf Seiten der Juristen „vom Fach“, weswegen ein rechtfertigendes Vorwort als Versuch einer *captatio benevolentiae* nicht überflüssig sein dürfte. Ich wende mich zunächst an die Juristen. Die Geschichte der Rechtswissenschaft kennt eine naturrechtliche Schule, welche im 17. und 18. Jahrhundert vorherrschte, und der man den Vorwurf macht, die Jurisprudenz als blossen Ausläufer der dogmatischen *a priori* construirenden Philosophie aufgefasst und unbekümmert um die Autorität des positiven und historisch entwickelten Rechts verunstaltet zu haben. Wer gerecht sein will, muss jedoch zugestehen, dass in Wahrheit diese Schule lange Zeit einen Einfluss geübt hat, der zwar gefahrvoll für die Rechtsauslegung und Rechtspflege sein konnte, der aber unstreitig wohlthätig auf die Gesetzgebung gewirkt hat. Sie wurde bald nach Beginn unseres Jahrhunderts verdrängt von der historischen Schule, welche im Fahrwasser der im Allgemeinen rückläufigen romantischen Zeitströmung immerhin von wissenschaftlichen Grössen ersten Ranges, wie von Savigny und Puchta, geleitet wurde. Nach den Principien dieser Richtung, deren schwächliche Epigonen sich mit einem gewissermaassen philosophisch-historischen „Positivismus“ brüsteten, soll die Rechtswissenschaft durchaus zu trennen sein von der Philosophie. Auf den ersten Blick kann dieser Standpunkt als der richtigste erscheinen. „Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lässt.“

sagt Kant in seiner Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft. (Reclam'sche Ausgabe S. 13.) Wie scharfe Abgrenzung der Begriffe überhaupt das erste formale Kennzeichen wissenschaftlichen Geistes, so ist auch scharfe Grenzregulirung zwischen verschiedenen Wissenschaften unabweislich, und richtige Arbeitstheilung zwischen den Wissenschaften ein Vorzug im Verhältniss zu jener unentwickelten Universalität, die den chaotischen Anfang der Wissenschaften bildet; noch mehr vielleicht im Verhältniss zu jener verschwommenen Vielwisserei, die sich hin und wieder als pathologische Nebenbildung höherer Entwicklungs-Perioden breit macht. Gleichwohl konnte es für den tiefer Blickenden kein Geheimniss bleiben, dass gerade die hervorragendsten Vertreter der sogenannten historischen Schule mit der Philosophie und zwar mit einem bestimmten metaphysischen Systeme, dem Hegel'schen, in weit innigerer Verbindung gestanden haben, als irgend welche, der naturrechtlichen Doktrin näher stehende frühere Dogmatiker, z. B. Feuerbach, Thibaut mit irgend welcher Philosophie. Nicht nur die Hegel'sche Dialektik und Entwicklungs-idee, u. a. der so sehr verrufene Satz: „Was ist, ist vernünftig,“ auch manche besondere, in Hegel's Rechtsphilosophie keimende Gedanken haben einen unverkennbaren, und ich meine, nicht selten verderblichen Einfluss auf ihre Auslegungen und Constructionen des positiven Rechts ausgeübt; ich brauche nur an die Lehren der historischen Schule von der juristischen Person, die Besitztheorien, die Straftheorien zu erinnern. Wer einigermaassen mit dem Geiste der Hegel'schen Philosophie vertraut ist, wird ihn in den Bearbeitungen dieser Rechtsmaterien von Puchta und anderen Anhängern der historischen Schule leicht wiedererkennen.

Von der heutzutage vorherrschenden Richtung des rechtswissenschaftlichen Zeitgeistes kann man nicht mehr behaupten, dass sie ihre Bewegung noch innerhalb des Bannkreises der historischen Schule beschränke; selbst die rechtshistorischen Arbeiten der Gegenwart, beispielsweise v. Ihering's epochemachendes Werk, „Der Geist des römischen Rechts“ tragen ein wesentlich anderes Gepräge; noch mehr aber zeigen viele dogmatische Versuche das unverkennbare Bestreben, jenes bloss philologisirend interpretirende und rein antiquarische Interesse, das die historische Schule zumal in ihrer letzten Periode in den Vordergrund gerückt hatte, zurücktreten zu lassen vor einer kritischen und mehr oder weniger mittelbar auf philosophische Grundlegung und Fortentwicklung des juristischen Denkens gerichteten Tendenz. Ohne

Zweifel hat daran das praktische Bedürfniss und die regsame gesetzgeberische Thätigkeit der Gegenwart, die ein traumhaft organisches Wachsthum des Rechts nach dem Ideale v. Savigny's und Puchta's unmöglich abwarten kann, ihren Antheil. Wenn aber auch der reine Theoretiker der Wissenschaft, dem die praktischen Tagesfragen fern stehen, wenn z. B. der Romanist R. v. Ihering mit seinem „Zweck im Recht“ in ein Fahrwasser geräth, bezüglich dessen man sehr zweifelhaft sein kann, ob es noch zur Rechtswissenschaft oder nicht vielmehr zur Philosophie zu rechnen ist, so ist die Frage nach den tiefer liegenden Motiven solcher Erscheinung nicht von der Hand zu weisen. Schon die höchst abstrakt klingenden Titel vieler neueren Publicationen, beispielsweise Schall, Parteiwille im Rechtsgeschäft, 1877; Börner, Ueber die Bedeutung des Willens bei Willenserklärungen, 1874; Kohler, in Ihering's dogmat. Jahrbüchern, XVI. S. 100; Schlossmann, Der Vertrag; Werthauer, Der Einfluss des Willens auf Verträge, 1887; Lotmar, Die Causa; Thomsen, Die rechtliche Willensbestimmung, 1882; Binding, Die Normen und ihre Uebertretung, u. A. deuten auf das Bestreben, die Elemente der Jurisprudenz tiefer zu begründen, als in dem Flugsande philologisch-historischer Interpretationen und Conjecturen fragwürdiger positiv-gesetzgeberischer Autoritäten. Man wird an ein gewichtiges Wort Kant's erinnert (Kritik der reinen Vernunft, Reclam'sche Ausgabe S. 266): „Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiss, wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird, dass man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Principien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniss bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren.“

Darf man dies nun als ein Wiederaufleben der naturrechtlichen Schule bezeichnen? Im wissenschaftlich-historischen Sinne des Wortes würde das irrthümlich sein; es ist nicht die Philosophie der aprioristischen Speculation und des reinen Rationalismus, sondern der moderne philosophische Positivismus, der sich einen Einfluss auf die Rechtswissenschaft unserer Tage zu erringen versucht. So findet v. Ihering in seiner Vorrede zum II. Theil des „Geist des römischen Rechts“ die Zukunft der Rechtsphilosophie in einer „auf dem Wege der Analyse und Vergleichung des Einzelnen zu gewinnenden Naturlehre des Rechts“. An ein aus sog. reinen angeborenen Begriffen deducirbares Naturrecht glaubt heutzutage Niemand mehr; das Interesse der modernen Theoretiker des Rechts an der Philosophie erstreckt sich daher nicht weiter, als die Grenzen der Erfahrung,

und innerhalb dieser Grenzen glaubt sich ja der „Positivismus“ zu halten. So bemerkt u. A. in seinem Buche „Irrthum und Rechtsgeschäft“ (1879), einer Arbeit, die mehr als irgend eine andere eine bewusste Verschmelzung philosophischer und rechtswissenschaftlicher Forschung anzustreben scheint, Professor Zitelmann, dass die philosophische Controverse zwischen Determinismus und Indeterminismus für den Juristen indifferent sei, da sie auf dem Boden der blossen Erfahrungsphilosophie unlösbar ist. Mit welchem Rechte, ist mir freilich ebenso zweifelhaft wie die Frage, ob Zitelmann selber in dem citirten Werke, das sich, wie viele vermeintliche Positivisten auf deutschem Boden, doch anscheinend auch sehr stark von Schopenhauer'scher Metaphysik hat beeinflussen lassen, immer auf dem soliden Boden der Erfahrung geblieben ist. Einer unserer positivsten Juristen, dessen Denken übrigens am allerwenigsten von philosophisch-speculativer Blässe angekränkt erscheint, der Professor Carl Georg v. Wächter macht dagegen mit Recht gewichtige Bedenken geltend (Beilagen zu den Vorlesungen über das deutsche Strafrecht Bd. I. S. 46 ff.): Sollte einmal die positivistische oder materialistische Leugnung der Willensfreiheit, dieses Postulats der praktischen Vernunft, den unbestrittenen Sieg bei der denkenden Welt erringen, so würde das eine vollständige Revolution auf allen Gebieten des Rechts, wenn auch vorzugsweise auf dem des Strafrechts, zur Folge haben müssen; denn die jetzige Strafbarkeits- und Haftbarkeitstheorie beruht allerdings nicht auf der Annahme einer durch Motive nothwendig bestimmten, sondern einer mit Wahlfreiheit zwischen mehreren Motiven sich selbst bestimmenden Willenskausalität.

Wenn jedoch Wächter (Pandekten § 15) der neueren philosophirenden Richtung auch noch den Vorwurf „eines naturwissenschaftlichen Mysticismus“ macht, „womit die einfachen und natürlichen Gedanken unseres Rechts umnebelt werden“, so trifft er damit allerdings manche unklare und bilderreiche Köpfe, die mit halbverstandenen naturwissenschaftlichen Analogien, beispielsweise, wenn sie von einer „Elasticität des Eigenthums“ reden, ihre tauben Nüsse vergolden, nicht aber die wahrhaft produktiven Repräsentanten dieser Richtung, unter denen v. Ihering im Geist des römischen Rechts II. Vorrede p. XII. r. § 41. p. 383 den praktischen Nutzen der naturhistorischen Methode geistvoll gerechtfertigt hat.¹⁾

1) Die „naturhistorische“ Methode ist es auch, was Stuart Mill in seiner Logik, Buch VI. c. 1. § 1. für die Geisteswissenschaften fordert, wenn er schreibt:

In der That dürften sowohl die Anhänger der historischen wie die der neueren „naturhistorischen“ Schule, trotzdem sie es vielfach mit Worten in Abrede nehmen, in concludentester Weise die Unmöglichkeit einer völligen Indifferenz der Rechtswissenschaft gegen philosophische Grundbegriffe zugestanden haben. Neben dem Bedürfniss der Arbeitstheilung und Specialforschung macht sich gerade in unseren Tagen auch das Princip der Solidarität aller Wissenschaften wieder lebhaft bemerklich, da selbst die Naturwissenschaftler, welchen die Philosophie lange Zeit als der verächtliche Tummelplatz dialektischer Gedankendichter galt, sich so vielfach veranlasst finden, ihre Aufmerksamkeit auf Probleme zu concentriren, die man früher getrost den Fachphilosophen anheimstellte, ohne sich weiter um deren Systeme und Phantome zu bekümmern. Was der Nationalökonom List über das Gesetz der Arbeitstheilung sagt (Nationalökonomie Cap. 13 S. 223), dass es nur die äussere Erscheinung sei des tieferliegenden Gesetzes von der „Conföderation oder Vereinigung der verschiedenartigen Thätigkeiten, Einsichten und Kräfte zum Behuf einer gemeinschaftlichen Production“, das gilt eben auch für die wissenschaftliche Arbeitstheilung. Eine solche Combination der Arbeit ist unmöglich, wenn jeder einzelne Productionszweig, unbekümmert um alle anderen, darauf los arbeitet; die Specialwissenschaften müssen mit einander in Fühlung bleiben, bedürfen eines Centralorgans und dieses bietet nur die Philosophie, als Wissenschaft der Wissenschaften.

„Wenn über Gegenstände, die so weitaus die wichtigsten von allen sind, mit denen sich der Menschegeist beschäftigen kann, jemals ein allgemeineres Einverständnis herrschen soll, wenn nicht das, was man „der Menschheit eigentlichste Sorge“ (the proper study of mankind is man. Pope) genannt hat, bestimmt ist, der einzige Gegenstand zu bleiben, den es der Philosophie nicht gelingt, aus den Händen der Empirie zu retten: so müssen die Vorgänge, durch welche die Gesetze so vieler einfacherer Erscheinungen anerkanntermaassen über jeden Zweifel festgestellt worden sind, mit Bewusstsein und Bedacht auf jene schwierigeren Forschungen übertragen werden. Wenn es einige Gegenstände giebt, rücksichtlich derer Ergebnisse erzielt worden sind, die endlich die einmüthige Anerkennung aller Sachverständigen erlangt haben, und wieder andere, in Betreff deren die Menschheit nicht gleich erfolgreich war, mit denen sich die scharfsinnigsten Geister von den frühesten Zeiten an beschäftigt haben, ohne dass es ihnen gelungen wäre, eine irgend beträchtliche Summe von Wahrheiten ausser Frage und über jeden Zweifel festzustellen, so können wir allein durch Verallgemeinerung der in den Forschungen der ersteren Art mit Erfolg angewendeten Methoden und Anpassung derselben an die Gegenstände der letzteren, hoffen, diesen Flecken von dem Antlitze der Wissenschaft zu waschen.“

Durchaus hinfällig ist der Einwand, dass bislang gerade diese Centralwissenschaft mehr als irgend eine andere hinter dem Ideal wissenschaftlicher Exaktheit zurückgeblieben sei.¹⁾ Naturgemäss wächst eben mit der Grösse einer Aufgabe auch die Schwierigkeit ihrer Bewältigung, die Aufgabe bleibt gleichwohl bestehen; und so wird auch die Philosophie nicht eher aus der Welt verschwinden, als der wissenschaftliche Geist selbst²⁾; und jede in eminentem Sinne wissenschaftliche Behandlung eines Special-Problems muss sich ihres Zusammenhangs mit dem Gesamtwissen durch Vermittlung jener Centralwissenschaft bewusst bleiben, d. h. sie muss philosophisch sein. Wer auf diesem Standpunkte steht, darf sich durch Bedenken, wie sie der Professor Leonhardt in seinem Buche „Der Irrthum bei wichtigen Verträgen nach römischem Recht“ (1882) unter besonderer Bezugnahme auf das vorhin citirte Zitelmann'sche Werk über den

1) „Bei genauerer Betrachtung“, sagt sehr richtig Beneke (Kant und die philos. Aufgabe unserer Zeit), „werden wir gerade aus dieser, auf den ersten Blick so demüthigenden Vergleichung (der Philosophie mit den sog. exacten Wissenschaften) Hoffnung schöpfen können, dass die Philosophie dennoch zu einer allgemein gültigen und allgemein anerkannten Wissenschaft sich ausbilden werde. Man blicke zurück auf die ferner liegende Vergangenheit. Was war die bewährteste unter den Naturwissenschaften, die Astronomie, vor Copernicus und Kepler? Was anders, als ein System von Vermuthungen und Träumereien, dem andere Systeme von Vermuthungen und Träumereien zur Seite standen und folgten, von denen sich keines als das allgemeingültige bewähren konnte, und zwischen welchen also der zweifelnde Beobachter gerade ebenso schwanken musste, wie jetzt zwischen unseren philosophischen Systemen. Oder will man Beispiele aus neueren Zeiten: so betrachte man die Physik noch vor zwei Jahrhunderten, die Chemie vor der Austreibung des Phlogistons und der Entdeckung der einfachen Luftarten. Hat man nicht ebenso hierhin und dorthin und unzählige Male falsch gegriffen? hat man nicht ebenso vom Stein der Weisen und vom Goldmachen gedichtet und geschwärmt, wie man jetzt leider noch von Einem höchsten Principe der Philosophie und einer Ableitung alles Seienden aus dem absolut Leeren oder dem Nichts dichtet und schwärmt? — Und dennoch sind Physik und Chemie jetzt fest begründete Wissenschaften, über deren weiteren Ausbau man allerdings hier und dort uneinig sein kann, bei denen aber Niemand daran denkt, dass es nöthig sein könnte, den Grund wieder aufzureissen und von Neuem zu legen. Es zeugt also von Kurzsichtigkeit, wenn man in Hinsicht der Entwicklung der Philosophie ohne Weiteres von dem, was geschehen ist, auf dasjenige schliessen will, was in alle Zukunft geschehen werde. Die Natur der menschlichen Erkenntniss bringt es mit sich, dass sie zur Wahrheit erst durch den Irrthum gelangen kann und dass dem Erkennen ein Rathen und Schwärmen vorangehen muss.“

2) Schiller: „Welche wohl bleibt von allen den Philosophieen? Ich weiss nicht. Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig besteh'n.“

Irrthum gegen philosophirende Jurisprudenz vorbringt, nicht einschüchtern lassen.

„Einem unbefugten Eindringlinge vergleichbar,“

schreibt Leonhardt, § 4 des citirten Werks, überschrieben: „Zur Grenzregulirung zwischen Jurisprudenz und Philosophie,“

„ist die Philosophie in unser juristisches Gebiet eingefallen und hat dort nach einem grossartig angelegten und mit angestrengtester Einzelarbeit durchgeführten Plane eine Art juristischer Zwingburg errichtet, welche alle wissenschaftlichen Fortschritte auf diesem Gebiete zu hindern wohl geeignet ist.“ — „Unmöglich ist es, dass das für die Dauer und gleichmässige Anwendung bestimmte Recht in seinen Grundlagen in derselben Weise hin und herschwanken kann, wie es die Philosophie thut. Unmöglich ist es ferner, die Erscheinungen des täglichen Lebens, namentlich die Parteiabreden, in Begriffen zusammenzuziehen, welche von ganz anderen Anschauungen aus geformt sind, als von denjenigen, welche bei den Römern das wirkliche Rechtsleben beherrscht haben, es bei uns und überall beherrschen und es wahrscheinlich stets beherrschen werden, nämlich von den Anschauungen des gesunden Menschenverstandes, des common sense, welcher die Körper, sowie die Ereignisse und Zustände, welche wir wahrnehmen, für reale Dinge, die Vorgänge des Seelenlebens aber für etwas bloss Gedachtes (!) ansieht, welche die Grundstücke trotz ihrer Umwälzung um die Sonne für unbeweglich hält, den Begriff der Untheilbarkeit nicht auf die Atome beschränkt“ u. s. w.

Diese absprechende Aeusserung dürfte denn doch einer Verkenennung der wahren Bedeutung der Philosophie für die Jurisprudenz, sowie alle anderen Sachwissenschaften und einer verächtlichen Voreingenommenheit gegen dieselbe entspringen, wie sie freilich nebst laienhafter Unkenntniss wahrer Philosophie bei der heutigen Juristenwelt als vorherrschend zu beklagen ist. Man kann dagegen erinnern, zunächst dass gerade der heutigen Juristerei gegenüber von Seiten der nicht-juristischen Laienwelt kein Vorwurf häufiger zu vernehmen ist, als derjenige, den Leonhardt hier der Philosophie entgeschleudert, der Vorwurf, sie verletze den „gesunden Menschenverstand“. Sollte Leonhardt jemals auf einen philosophisch gebildeten Juristen oder auf einen über Rechtsverhältnisse philosophirenden Philosophen gestossen sein, der etwa auf Grund der, übrigens allem ihr angeblich widerstrebenden sog. „gesunden Menschenverstande“ zum Trotz wissenschaftlich unanfechtbaren, Kopernikanischen Weltanschauung das Immobiliär-Sachenrecht hätte für reformbedürftig erklären mögen? Gerade an die römischen Juristen erinnert Leonhardt hier sehr zur Unzeit; sie, die er mit Recht wegen ihrer idealen Vorbildlichkeit in der Ausbildung der Rechtswissenschaft rühmt, sind

weit weniger blosse Paragraphen-Helden und Anbeter positiver Bestimmungen, als Philosophen gewesen; besonders interessant ist es, den gewaltigen Einfluss der Stoa auf ihre Denkweise in den Digesten zu studiren. Uebrigens scheint Leonhardt's Verachtung der Philosophie auf einem nicht ganz adäquaten Begriffe von dieser Wissenschaft zu beruhen, wenn er z. B. zu bezweifeln scheint, dass der Gegenstand philosophischen Denkens nicht ebenso wohl, wie derjenige aller anderen Wissenschaften in der Erfahrung gegeben sei. Wenn es freilich Philosophen gegeben hat, die den soliden Boden der Erfahrung manchmal unter den Füßen verloren und sich mit Ikarus-Flügeln einer spekulativen Sonne nähern wollten, so hat es nicht minder auch Juristen gegeben, welche sich mit scheindialektischen und philologischen Heuschreckensprüngen gänzlich aus dem Gebiete des wahrhaft positiven Rechts in eine dürre Begriffsdistelwüste verirrt und das Lebensbedürfniss des Rechts, den Zweck im Recht, geradezu auf den Kopf stellten. Aber nichts ist verkehrter, als die Würde einer Wissenschaft nach denjenigen zu bemessen, die sich daran vergangen haben. Die kritische Philosophie weiss, dass denkende Bearbeitung des Erfahrungsstoffs den einzig möglichen Weg zur Erkenntniss bildet. „Begriffe ohne Anschauungen“, sagt Kant, „sind leer, aber Anschauung ohne Begriffe ist blind“.

Was nun die Jurisprudenz betrifft, so hat man sich entweder mit v. Kirchmann für ihre „Werthlosigkeit als Wissenschaft“ zu entscheiden oder anzuerkennen, dass es für sie neben den Autoritäten der positiven Gesetzgebung, die jedenfalls noch etwas schwankender und wechselnder sind, als die Principien der Philosophie, doch ein Gebiet gibt, das schaffendem Denken dauernden Anbau ermöglicht. Ich möchte glauben, dass ein solches Gebiet, das bislang auch allen weisen Gesetzgebern mit Recht für Tabu gegolten hat, vorhanden ist. Es ist dasjenige, welches der vortreffliche Praktiker und Theoretiker Bähr meint, wenn er (dogmat. Jahrbücher II. S. 372) schreibt: „Es gibt Dinge in jure, welche der Gesetzgeber so wenig anders machen kann, als er mit Wirksamkeit bestimmen könnte, dass 2×2 solle nicht 4, sondern 5 geben. Die Rechtswissenschaft aber, indem sie dies erkennt, steht nicht unter, sondern über dem Gesetz“. Es gibt ein Recht der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν. Freilich hat einmal der Processualist Briegleb irgend wo gesagt, die Wissenschaft als Rechtsquelle anzusehen, bedeute soviel als die Hebamme mit der Wöchnerin zu verwechseln. Indess dürfte dieser Witz doch an dem gemeinsamen Fehler aller Witze leiden, nämlich an dem, über eine tiefer liegende Wahr-

heit hinwegzutänzeln. Es ist auf keinen Fall in Abrede zu stellen, dass gerade die wichtigsten Begriffe des römischen Rechts, welche allen modernen Rechten, soweit sie einen wissenschaftlich gebildeten Juristenstand erfordern, in Fleisch und Blut übergegangen sind, ihr Dasein nicht der Autorität des römischen Senats und Volks, der Prätores und Kaiser, sondern den wissenschaftlichen Juristen verdanken, die sie aus dem, was man Natur der Sache nennt, hervorholten. Die Rezeption des römischen Rechts findet ja wesentlich nur dadurch ihre historische Erklärung, dass die mittelalterliche Welt, geblendet von diesem klassischen Vermächtniss des römischen Geistes, ohne ausreichende Kritik und Unterscheidung der *κρήματα εἰς ἅε* von den bloss historischen Stoffen das ganze Corpus juris als solche ratio scripta ansah, ein Irrthum, welcher beinahe dem ebenfalls mittelalterlich-scholastischen Irrthum gleichzustellen ist, die Bibel, ihrer sittlichen und religiösen Wahrheiten wegen, auch für naturwissenschaftliche und philosophische Gegenstände als letzte Norm zu betrachten.

Das Corpus juris wurde leider die Bibel des Juristen. Die Theoretiker des Strafrechts haben sich zuerst vom orthodoxen Corpus juris-Bibelglauben befreit und sich zu einer nicht mehr philologischen, sondern philosophischen Fortentwicklung der wissenschaftlichen Grundbegriffe ermannt. Die Civilisten stecken zum Theil heute noch, wie selbst der Entwurf des neuen deutschen Civilgesetzbuchs beweist, in der romanistischen Orthodoxie; sie sind es daher auch zumeist, die von einem „Recht der Wissenschaft“ oder einer „Natur der Sache“, um den noch mehr verfehmten Ausdruck „Naturrecht“ zu vermeiden, nichts wissen wollen.

Was ist denn diese „Natur der Sache“? Gänzlich verfehlt wäre es, sie auf das logische Formalvermögen zu beschränken. Jene römisch-rechtlichen Begriffe, die wir heutzutage als Gemeingut der universellen Rechtswissenschaft betrachten dürfen, beispielsweise die über Theilbarkeit und Untheilbarkeit der Rechte, fungible und individuelle Rechtsobjecte, Specification, Irrthum, Accession, Compensation, Confusion, die civilistische Schuldlehre u. a., sowie Alles, was die schaffende Geistesarbeit von Männern, wie Feuerbach u. a. seitdem für den allgemeinen Theil des Strafrechts erarbeitet hat, sind doch nur zum geringsten Theile Ausgeburten einer rein formalen Logik; sie sind Produkte einer sachlichen Logik, einer Logik, die einerseits mit den natürlich gegebenen Elementen der socialen Zwecke und andererseits vor allem mit den positiven Erfahrungselementen des menschlichen Seelenwesens operirt. Nationalökonomie und Psycho-

logie sind daher die der Rechtswissenschaft unentbehrlichsten Hilfswissenschaften. Das Recht der Wissenschaft fusst auf beiden, allerdings mit seinem civilrechtlichen Fusse mehr auf der Nationalökonomie, mit seinem strafrechtlichen mehr auf der Psychologie. Ob man daher die Wissenschaft als die Mutter oder bloss als die Hebamme der mit diesen Sachwissenschaften mit der Logik erzeugten Rechtsätze bezeichnen will, ist Geschmackssache; jedenfalls ist zuzugeben, dass es sehr schlecht um ein Verkehrsleben bestellt ist, wo die Juristen keine andere Rechtsquelle kennen, als die des geschriebenen Gesetzes, das, wie Schiller sagt, matte Blüthen langsam treibt, wo sie keine Ahnung haben von einer Wissenschaft, die auch ohne Paragraphenkrücken den Bedürfnissen des Lebens nach — oder gar vor auszueilen versteht, und die, um über neue Fragen entscheiden zu dürfen, nicht zum Feigenblatt unnatürlicher Fiktionen und zum Procrustesbett einer rabulistischen Gesetzesauslegung auf Tod und Leben ihre Zuflucht zu nehmen braucht. Selbst Leonhardt verwahrt sich doch schliesslich „vor der böswilligen Entstellung, als ob nicht auch nach seiner Meinung eine gründliche philosophische Vorbildung die Voraussetzung auch der juristischen dogmatischen Thätigkeit sei, dass das Recht, wie Alles Andere nur im Zusammenhange mit dem übrigen Weltganzen verstanden werden könne, dass endlich die sog. Philosophie der Geschichte und die Socialwissenschaften, welche von manchen trotz ihres durch Erfahrung gewonnenen Inhalts (!) der Philosophie beigezählt werden, die wesentlichsten Interpretationsmittel zu der Auslegung der Quellen enthalten. Bis zu einem gewissen Grade gilt dies auch von den Sätzen der Dialektik (!) und den Beobachtungen der Psychologie“. — Bis zu welchem? Bezüglich der Psychologie spricht er sich auf S. 91 seines Buches folgendermassen aus:

„Freilich ist eine Anlehnung gewisser Begriffe des Strafrechts an die Definitionen der Psychologie ganz unerlässlich. Dies ist schon deshalb der Fall, weil unser Strafrecht sich vielfach ähnlicher Terminologieen bedient, wie die exakte Philosophie (NB.! macht sonst gerade L. der Philosophie den Vorwurf der Unexaktheit!), ein Umstand, vor welchem die specifisch privatrechtlichen Begriffe in Folge Reception des fremden Rechts nicht zu ihrem Schaden verschont worden sind. Hier ist es, gerade um die Philosophie vom Rechtsgebiete fern zu halten, nöthig, genau festzustellen, wodurch sich die juristischen Begriffe der Absicht, des Vorsatzes, der Freiheit und dergl. von den entsprechenden gleichnamigen philosophischen hinsichtlich ihrer Merkmale unterscheiden.“

Wenn der Jurist nur zu diesem Zwecke sich mit der Philosophie befassen soll, so stellt man doch eine allzu grosse Anforderung an

seinen Zeit- und Arbeitsaufwand für ein Ziel, das sich der Mühe nicht verlohnt; — geht ihn die philosophische Bedeutung gewisser auch in seinem Gebiete nutzbarer Worte gar nichts an, hat er dieselben sich bloss vom Leibe zu halten, — warum denn sich mit einer unterscheidenden Synonymik den Kopf zerbrechen, die um so umständlicher sein muss, als ja eingestandenermassen gerade die verschiedenen Philosophirer-Schulen unter sich wieder sehr wesentlich in dem Gebrauch derselben Worte differiren? Da dürfte es doch gerathener sein, jeden Ausflug in die philosophische Zone zu perhorresciren, nur das im eigenen Acker gezogene Gemüse zu pflegen und rein zu jäten, ohne sich um die unterscheidenden Merkmale so vieler tropischer Vegetations-Abarten zu bekümmern. Meiner Ansicht von dem Verhältniss der Rechtswissenschaft zu anderen Wissenschaften und insbesondere zur Psychologie und National-Oekonomie erscheint nicht die Trennung, sondern die Verbindung als das Richtigste. Alle Spezialwissenschaften sind nur Aeste eines Baumes; ein Ast, dessen Saftumlauf zum Hauptstamm und zu seinen Neben-Aesten unterbunden ist, muss verdorren. Die wichtigsten Nachbar-Aeste, unentbehrlichste Hülfswissenschaften der Jurisprudenz sind National-Oekonomie (richtiger die gesamte Socialistik) einerseits und andererseits die Psychologie.

Der Jurist braucht sich nur des thatsächlichen Beweises erinnern, um einzusehen, dass er praktische Psychologie in jedem einzelnen Fall zu treiben hat. Mit dem sog. freien Beweisprincip hat die heutige Gesetzgebung — wenn auch noch keineswegs mit voller Consequenz — das veraltete System der positiv gesetzlichen Beweis-Regeln beseitigt. Aber hat sie damit bewusster Weise der heutzutage grassirenden subjectiven Beweiswürdigungs-Willkür, dem dictatorischen persönlich-richterlichen Belieben Thür und Thor öffnen wollen? Eine solche anarchistische Freiheit der Meinung auf dem Gebiete der Rechtsprechung ist verderblicher, als das schlechteste gesetzliche Beweisrecht. Soll es von der blossen Stimmung des Nervensystems eines einzigen Richters oder Geschworenen, oder von der mehr oder weniger vertrauenerweckenden Physiognomie eines beeidigten oder auch unbeeidigten Zeugen abhängen, ob ein Angeklagter für schuldig oder nichtschuldig erkannt wird? Ich denke optimistischer vom Geiste der modernen Gesetzgebung, nach meiner Voraussetzung hat man mit dieser negativen Freiheit erst den praktischen Anstoss zu einer wissenschaftlichen Ausbildung des Beweisrechts geben wollen; — und eine solche ist nur möglich mit den Mitteln der Logik und vor allem der

Psychologie. Den ersten Fingerzeig hat Bentham gegeben; — aber leider, studirt wohl ein praktischer Jurist in Deutschland heutzutage Bentham's Lehre vom Beweise?

Die Psychologie, als Erfahrungsseelenkunde, wird von Beneke mit vollem Recht als „Grundlage alles Wissens“ bezeichnet.

„In der Reihe der im engeren Sinne philosophischen Wissenschaften“, schreibt Beneke, Allgem. Einleitung in das akademische Studium, Göttingen 1826, „tritt uns, als durch das allgemeinste und höchste Interesse ausgezeichnet, zunächst diese Wissenschaft entgegen, welche das Leben der menschlichen Seele in seinem ganzen Umfange umfasst, die Psychologie. Welcher Gegenstand der Erkenntniss läge uns näher und forderte uns also dringender zu einer angespannten Aufmerksamkeit auf, als wir selber? Daher wir denn auch die Anfänge des psychologischen Wissens bei jedem Menschen, auch bei dem ungebildetsten, weiter als die irgend einer anderen allgemeinen Wissenschaft entwickelt finden. Bei diesen Anfängen aber darf es derjenige nicht bewenden lassen, welcher auf gleichviel welchem Gebiete eine höhere Klarheit erstrebt; denn auf die Wissenschaft von der menschlichen Seele weisen alle übrigen Wissenschaften, als auf ihren Mittelpunkt zurück; von ihr müssen sie, wie von ihrer Sonne das Licht empfangen, um ihr Dunkel zu erleuchten“. ¹⁾

Beneke hat damit im Wesentlichen nur die Behauptung wiederholt, mit der Aristoteles sein Buch de anima, den ältesten wissenschaftlichen Versuch der Psychologie einleitet: „*Τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἶδῃσιν ὑπολαμβάνοντες, μᾶλλον δ' ἑτέραν ἑτέρας ἢ κατ' ἀκρίβειαν ἢ τῷ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι, δι' ἀμφοτέρω*

1) Ebenso schreibt M. Th. Damiron, essay sur l'histoire de la philosophie en France au 19. siecle. 1828. II. p. 240: „Die Erkenntniss der menschlichen Seele bildet das nothwendige Princip, den Mittelpunkt und das natürliche Band aller moralischen Wissenschaften. Von der Psychologie aus verbreitet sich Licht und Gewissheit auf alle Wahrheiten der moralischen Erkenntniss. Will man also wahrhaft wissenschaftliche Entscheidungen über die dem menschlichen Geschlechte als Aufgabe vorliegenden erhabenen Probleme gewinnen, so muss man vor allem die Psychologie klar und sicher begründen; sonst würde man der rechten Klarheit und Sicherheit entbehren, und die trefflichsten Versuche zur Lösung jener Probleme zu nichts weiter, als zu beschränkten und mangelhaften Hypothesen führen können.“ Ebenso Romagnosi, G. D., Che cosa e la mente sana? Milano 1827 p. 6, della suprema economia dell 'umano sapore in relazione a la mente sana. Milano 1828. p. 98. Victor Cousin, fragments philosoph. Paris 1826. p. 6 ff. Abercrombie, Inquiries conc. the intellectual powers pp. p. 24. p. 403.

ταῦτα τὴν περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν εὐλόγως ἂν ἐν πρώτοις τιθεῖ-
 ῃμεν. δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασιν ἢ γνῶσις αὐτῆς μεγάλη
 συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ
 τῶν ζῶων.“¹⁾

Am bündigsten fasst diese Bedeutung der Psychologie Fr. Harms
 (Ueber den Begriff der Psychologie, Abhandlungen der Berliner Aka-
 demie, Berl. 1874) in dem Satze: „Psychologie ist ein geistiger Con-
 centrationspunkt der speculativen und empirischen Disciplinen“. ²⁾

Soviel für die Juristen „vom Fach“.

Ich wende mich nunmehr an den „Fach“-Philosophen, welcher
 dem Versuche eines praktischen Juristen, einen Beitrag zur psycholo-
 gischen Vertiefung und Grundlegung der Rechtswissenschaft zu liefern,
 nicht minder vorurtheilsvoll und skeptisch gegenübersteht.

Cicero, der weder Fach-Jurist noch Fach-Philosoph, wohl aber
 ein vorzüglicher Repräsentant der Gesamt-Bildung seines Zeitalters
 war, nennt jene einseitige „positivistische“ Juristerei, insofern ein
 Vorläufer des Faust-Göthe, in seiner witzigen Rede pro Murena
 eine „tenuis scientia, in qua dignitas non potest esse, res enim sunt
 parvae, prope in singulis litteris atque interpunctionibus verborum
 occupatae“, — in seinen Dialogen de oratore kennzeichnet er den
 blossen Buchstaben-Juristen vortrefflich als „nihil nisi legulejus qui-
 dam cautus et acutus, praeco actionum, cantor formularum, auceps
 syllabarum“.

Eben derselbe aber beginnt das II. Buch seiner Tuskulanischen
 Disputationen mit folgender Bemerkung über die Philosophie:

Neoptolemus quidem apud Ennium „philosophari sibi“ ait „ne-
 cesse esse, sed paucis, nam omnino haud placere“. Ego autem,
 Brute, necesse mihi quidem esse arbitror philosophari, — sed non
 paucis, ut ille.

1) „Wenn das Wissen zu dem Schönen und Ehrenwerthen zu rechnen ist,
 das eine Wissen aber mehr als das andere dazu gehört, sei es wegen seiner
 Genauigkeit oder weil sein Gegenstand besser oder bewundernswerther ist, so
 möchte ich wohl aus beiden Gründen der Seele den ersten Rang einräumen;
 denn die Kenntniss der Seele scheint für alle Wahrheit viel zu nützen; haupt-
 sächlich in Bezug auf die Natur; denn die Seele ist gleichsam der Anfang der
 lebenden Wesen.“

Aristoteles, von der Seele. I. 1.

2) „Die Psychologie verhält sich zur Moral, wie die Mathematik zu den
 Naturwissenschaften, indem sie den Thatsachen der moralischen Welt erst ihre
 rechte Bestimmtheit und Genauigkeit giebt und auf die davon abgeleiteten Grund-
 sätze überträgt,“ schreibt V. de Bonstetten, Etudes sur l’homme pp. Genève
 1821. I. p. 48.

Difficile est enim in philosophia pauca esse ei nota, cui non sint aut pleraque aut omnia!

Ganz im Sinne dieses dictum Ciceronianum äussert sich Professor Dr. J. H. Witte in der Vorrede zu seiner Schrift „Das Wesen der Seele“ (Halle 1888) mit Bezug auf die bisherigen Versuche der Juristen, zur Klärung und Vertiefung juristischer Grundbegriffe die Erfahrungsseelenkunde zur Hülfe zu nehmen.

„Es hat sich“, schreibt er S. V. ff., „seit etwa 1 1/2 Decennien eine neue Spezialdisciplin — eine Art ‘juristischer Psychologie’ gebildet, deren Interessen und Bestrebungen noch weit hinausgreifen über diejenigen der von jeher seitens der hervorragendsten Strafrechtslehrer gelegentlich oder direct geförderten „forensischen“ oder „gerichtlichen Psychologie“, um welche auch in der Neuzeit sich besonders Männer, wie Binding (Die Normen und ihre Uebertretungen), Hälschner (System des deutschen Strafrechts), von Krafft-Ebing (Grundzüge der Criminalpsychologie. Stuttg. 1882), Krauss (Die Psychologie des Verbrechens, Tüb. 1884), Merkel, Rümelin und Wächter verdient gemacht haben. Sogar Philosophen haben dies stets anerkannt, in unserer Zeit vor allem Sigwart (Der Begriff des Willens, Tüb. 1879) und von ganz anderer Seite E. Laas im Artikel über „Vergeltung und Zurechnung“ (Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie Bd. V). — Bei jener „juristischen Psychologie“ denke ich namentlich an psychologische Untersuchungen, wie sie in einer Reihe von Abhandlungen oder selbständig erschienenen Monographien, vorzugsweise nach dem Vorgange von v. Iherings Werk „Der Zweck im Recht“ mit grösster Vorliebe Werthauer und E. Zitelmann, jener zwar etwas oberflächlich und flüchtig in seiner Schrift „Der Einfluss des Willens auf Verträge“ 1887, dieser eingehend und gründlich, sowohl in dem Artikel „Die juristische Willenserklärung (Ihering's dogmatische Jahrb. Bd. XVI. S. 364 ff.) als auch in seiner Hauptschrift „Irrtum und Rechtsgeschäft“ 1879 angestellt haben. Neben diesen sind aber noch andere zu nennen, die zum Theil Jhering selbständig gegenüberstehen, wie Leonhardt, der freilich in seinem Buche: „Der Irrtum bei nichtigen Verträgen“, Berlin 1882, mehr nothgedrungen und meist in polemisch abweisender Auseinandersetzung auf diese Fragen eingeht, Schlossmann (Der Vertrag, Leipzig 1876), Windscheidt im Artikel „Wille und Willenserklärung“ (Archiv für civilist. Praxis, Bd. 63), Thomsen (Die rechtliche Willensbestimmung, Kiel 1882) u. A. — Alle diese Juristen und als solche durchweg hochverdiente Gelehrte haben das rühmlichst anzuerkennende Bedürfniss, vorzudringen bis zur Klarlegung der philosophischen Voraussetzungen ihrer spezialwissenschaftlichen Probleme. Diese philosophischen Fragen glauben jene Männer aber oftmals schon durch eine rein psychologische Erörterung und Untersuchung der bezüglichen psychischen und geistigen That-sachen lösen zu können. Dass aber die Psychologie wesentlich und vorwiegend immerhin nur empirische Theorie psychischer Phänomene, höchstens eine angewandte speculative Disciplin ist und meistens also auch bloss empirische Bearbeitung derselben gestattet, während deren philo-

sophische Begründung erst dann erschöpft ist, wenn zu der psychologischen auch noch die logische, erkenntnistheoretische und metaphysische Behandlung hinzutritt: das entgeht den angeführten zum Theil sehr namhaften Forschern. Und doch ist gerade alles Recht ein zuhächst nur ethisch und schon deshalb nicht ohne metaphysische Kategorien zu verstehendes Phänomen. Denn es gibt ein natürliches Recht, welches nichts Anderes ist, als die sittliche Ordnung, welche die werdende nationalstaatliche Gemeinschaft schon von ihren ersten Grundlagen an zwingend und mit urwüchsiger, dem Wesen der selbstthätigen menschlichen Vernunft entstammender Nothwendigkeit beherrscht; und mag auch, wie Leonhardt meint, die „Naturrechtsschule“ todt sein, das Naturrecht ist es nicht, sondern wirkt fortzeugend und Leben gebend auch in allem positiven Recht fort. Um so bedauerlicher ist es, dass, in jenem positivistischen Irrthum befangen, jene Juristen theils ganz vorbeigehen an den wichtigsten, eben nur von dem Gesichtspunkte der grundlegenden philosophischen Disciplinen aus sich darbietenden Fragen, die für ihr besonderes Erfahrungsgebiet bedeutsam sind, theils nicht bedenken, dass die philosophischen Begriffe, deren Anwendung sie vor allem interessirt, mittelbar oft auch für die Jurisprudenz selber höchst beachtenswerthe Bedeutung haben. Dazu kommt, dass sie überdies noch aus mangelnder Sach- und Literaturkenntniss manchen anderen philosophischen Irrthümern verfallen. Leonhardt scheint allerdings besonders wenig in philosophischen Dingen bewandert zu sein. — Uns scheint es denn doch, als ob ein juristischer Gelehrter weitergehende philosophische Interessen als „Der Durchschnitt der Juristenwelt“ haben sollte. Darin geben wir Zitelmann Recht. Freilich aber lehrt die trübe Lage der sog. „juristischen Psychologie“, dass der Jurist als solcher ausser Stande ist, die bezüglichlichen Untersuchungen selber zu führen. Ja, wollte man doch nicht bloss als Jurist, sondern überhaupt als Specialforscher endlich davon ablassen, auf eigene Faust gleichsam, wie ein philosophischer Franc tireur zu speculiren, lieber in diesem Punkte als Laie sich bescheiden und die Ergebnisse gediegener zu philosophischer Forschung berufener Fachmänner aufsuchen, in die Leistungen derselben sich aber auch gründlich einarbeiten: alsdann dürfte es bald, wenn auch nicht um die „juristische Psychologie“, so doch um die psychologischen Kenntnisse der Juristen und der übrigen Specialforscher besser stehen, als bisher! In der That, je weniger schon nach der geschilderten, nicht eben beneidenswerthen Beschaffenheit der innerhalb der Jurisprudenz gleichsam autochthon entstandenen, naiv-confusen und laienhaften „juristischen Psychologie“ die speciellen Fachwissenschaften im Stande sind, aus eigenen Mitteln ihre psychologischen Bedürfnisse zu befriedigen, um so nothwendiger ist es, dass die Philosophie die Ergründung der freilich niemals rein speculativen Probleme der Psychologie selber in Angriff nimmt.“

Diese höchst bemerkenswerthe Auslassung eines zeitgenössischen Fach-Psychologen verdient gewiss in vieler Hinsicht beherzigt zu werden, und so viel an mir ist, habe ich ihren Rath befolgt, mir bei den Philosophen „vom Fach“ Belehrung zu suchen. Eben dieses

aufrichtige Streben dürfte mich aber zu einigen bescheidenen Bemerkungen gegen den allzu autoritären Ton berechtigen, welchen Herr Professor Witte gegenüber dem selbstthätigen Speculiren eines nicht akademisch gestempelten philosophischen „Dilettantismus“ anschlägt. Es scheint mir doch, als ob Herr Professor Witte einen idealen, nicht aber den wirklichen Stand seiner Fachwissenschaft voraussetze. Gerade die metaphysische Philosophie, in deren Namen er der „juristischen Psychologie“ den Kompetenz-Conflict ankündigt, — wo existirt sie als allgemein anerkannte Wissenschaft, an welche man sich einfach so anlehnen könnte, wie beispielshalber an das Gutachten irgend eines technischen oder chemischen Sachverständigen? Ist sie zur Zeit noch in der That etwas anderes, als ein vielköpfiges Ungeheuer, an dem jeder Kopf seine eigene Sprache spricht? Solange nun die Erfindung einer metaphysischen Universalsprache noch aussteht, an welches System soll der bescheidene juristisch gebildete „Laie“, wenn er sich blindlings der Fach-Autorität unterordnen soll, sich anschliessen? Muss er sich nicht schlechterdings ein eigenes Urtheil bilden?

Uebrigens hat die Rechtswissenschaft nachgerade lange genug auf ein Entgegenkommen von fachphilosophischer Seite auf dem hier fraglichen Grenzgebiete gewartet. Selbst was die grössten Philosophen bis dahin für die Grundlegung der psychologischen Rechtsbegriffe geleistet haben, — ich erinnere nur an die Talionsidee eines Imm. Kant, an die Rechtsphilosophie des älteren Fichte, — ist zum mindesten herzlich wenig, wenn nicht gar weniger als Nichts. Der Jurist, der das Bedürfniss einer psychologischen Vertiefung seines Fundaments empfindet, darf daher den Vorwurf laienhafter Selbstvermessenheit nicht scheuen, wenn er seinen eigenen Verstand gebraucht und selber mit aller Vorsicht die Tiefen ausmisst, in welche er seine Bausteine versenken will; nur dass er auf der Hut sei, sie nicht in die unergründlichen Tiefen einer sog. Metaphysik¹⁾ ver-

1) Damit will ich nicht behaupten, dass die Psychologie selber in letztem Grunde jede metaphysische Stellungnahme entbehren könnte. „Nicht die Psychologie kann Grundlage der Metaphysik, sondern nur diese die Grundlage jener sein.“ Lotze, Metaphysik, Einl. 17. Allein es giebt einen Theil der Psychologie, welcher von metaphysischen Voraussetzungen unabhängig ist, und wir, die wir von der Oberfläche zur Tiefe und nicht in umgekehrter Richtung arbeiten, werden gut thun, uns soweit und solange es thunlich ist, auf diesen zu beschränken. Dass wir schliesslich auch auf eine metaphysische Schicht hinabdringen werden, die aber als solche nichts mit den unter der Etikette der Metaphysik kursirenden Gedankendichtungen zu schaffen hat, wird nicht unwahrscheinlich sein.

sinken zu lassen! Selbstverständlich wird er den Philosophen und Psychologen „vom Fach“ zu Rathe ziehen, aber eben nur wie der vernünftige Richter den Sachverständigen, über dessen Brauchbarkeit er sich sein eigenes Urtheil vorbehält; der Sachverständige ist nur ein Gehülfe des Richters, nicht sein Substitut; — und bescheidener vielleicht, als mancher Sachverständige wird er es vorziehen, überall da ein *non liquet* zu sprechen, wo ihm die Hilfswissenschaft noch keine zulängliche Verlässlichkeit bietet. Das Mass der Zuverlässigkeit zu beurtheilen, darf er sich's also schlechterdings nicht ersparen, selbstdenkend Psychologie zu treiben, selbstdenkend — nicht freilich in der Meinung selbstgenugsamen Autodidactenthums, sondern in kritischer Anlehnung an die Ergebnisse fachwissenschaftlicher Arbeiten.

„Prüfet Alles und das Beste behaltet“, ist nicht das Motto eines unselbstständigen „Eklekticismus“, sondern ein Grundsatz, der in doppeltem Sinne fortschaffenden, der fortschaffenden und fortschaffenden kritischen Auslese. Und wo diese Auslese nicht genügt, ist jedermann auch ohne Diplom zur eigenen Aussaat berufen. Das Feld der Wissenschaft ist nicht monopolisirt ¹⁾.

Hiermit glaubt sich die nachfolgende, keinem nur subjectiv-individuellen, sondern einem objectiv-allgemeinen Bedürfnisse entsprungene Arbeit vor der doppelten Offensive einer fach-philosophischen und fach-juristischen von vornherein verwerfenden Kritik gerechtfertigt zu haben. Die „eingehende“ Kritik darf sie nicht fürchten, sondern muss sie wünschen; auch ihre etwaigen Irrthümer werden, sofern sie eine berichtigende Kritik provociren, Nutzen schaffen können.

Im übrigen mag man sie meinethalben für eine Amphibie ansehen, falls man sich nur erinnern will, dass eben die Natur selber solche Mittelglieder zwischen zwei getrennten Elementen für nothwendig erachtet, ja dass nach Ansicht der heutigen Entwicklungs-Zoologie eben diese Mittelglieder die Wahrheit verbürgen, dass auch die Landgeschöpfe ihren biologischen Ursprung dem allumfassenden Meer verdanken. Das Gedankenmeer, in das alle Spezialwissenschaften münden, heisst Philosophie.

1) Der philosophische Sinn, der ihr Gelingen sichern kann, ist nicht das Sondereigenthum einer Kaste, sondern ein Trieb des menschlichen Geistes, der innerhalb jedes wissenschaftlichen und praktischen Berufes mit gleich grosser Intensität und Erfindungskraft sich zu äussern weiss.

Lotze, Metaphysik, Einl. S. 11.

I. Psychologischer Theil.

Buch I. Wille und Vorstellung.

Motto: Voluntas duplex est, naturalis et rationalis communiter dicta. Voluntas naturalis est appulsus cujusque rei secundum suam naturam, sicut ignis ad suam sphaeram, aquae ad oceanum suum, et omnium ad suam sphaeram et locum suae conservationis. Sic lapis dicitur appetere deorsum, planta appetere solem. Voluntas vero rationalis, seu sensitiva vel intellectiva est, quae praevio aliquo sensu, ratione, vel intellectu consequitur, unde valet nihil appeti, nisi cognitum.

Jordanus Brunus, Summa terminorum metaphysicorum (Gfrörer p. 441).

Capitel I. Monistische Untersuchung der beiden Grundphänomene des Seelenlebens.

§ 1. *Bedeutung des Willensbegriffes für die Rechtswissenschaft.*

„Das Wort Wille“, schreibt der schon im Vorwort erwähnte juristische Verächter jeder psychologisirenden Jurisprudenz, Leonhardt, S. 83 des citirten Buchs, „erweckt im Kopfe des Deutschen eine übermächtige Ideen-Association, eine Erinnerung an die schwersten philosophischen Fragen, welche es ihm fast unmöglich macht, zu glauben, die Römer könnten mit diesem Lieblingswort etwas so einfaches, wie die blosse Unterwerfung unter eine lex contractus bezeichnet haben“. — Das ist richtig, aber in einem anderen Sinne, als Leonhardt meint. Leonhardt dürfte irren, wenn er die übermächtige und in der That etwas sehr confuse Ideen-Association, die das Wort Wille auf den ersten Blick im Kopfe eines deutschen Juristen auszulösen geeignet ist, nur auf das Conto der von ihm verabscheuten Einlassung mit philosophischen und psychologischen Speculationen setzt und nur dem Deutschen, insbesondere etwa dem von Schopenhauer's gewiss mehr geistvollen als exacten Schriften beeinflussten Deutschen Schuld gibt. Ein Blick in's corpus juris genügt, zu beweisen, dass auch die Römer mit jenem Lieblingswort noch unzählige

andere Sachen als etwa die blosse Unterwerfung eines privatrechtlichen Parteiwillens unter die sog. *lex contractus* ausgedrückt haben; und auch ein ganz einseitig dogmatischer Jurist, irgend ein beliebiger Criminalist oder Civilist, der weit entfernt ist, ein von der Blässe des philosophischen Gedankens angekränkelter Hamlet zu sein, wird es mir bezeugen müssen, dass gerade die positive Jurisprudenz diesen Begriff in einem so weiten und unbestimmten Umfange verwendet, dass es, eben um der übermächtigen juristischen Ideen-Association Herr zu werden, um von Grund aus Klarheit in diese Materie zu bringen, an der Zeit sein dürfte, Umfang und Inhalt dieses ursprünglich psychologischen Begriffes gründlich auszumessen.

Soll jemals dem babylonischen Sprachen- und Sinnes-Wirrwar ein Ende kommen, und eine wissenschaftliche Verständigung möglich werden, so müssen wir einmal gründlich verfahren und dem besagten Proteus nicht wie seine eigene stumpfsinnige Robbenheerde wegen seiner vielseitigen Metamorphosen Bewunderung zollen, sondern die ursprüngliche Gestalt des Meergreises, wie der vielgewandte Odysseus, mit Athenes Hülfe festzustellen versuchen. Es fehlt nicht an durchaus unphilosophischen Juristen, welche den Willen sogar für die eigentliche Substanz des Rechts erklären. „Recht im subjectiven Sinne“, schreibt Windtscheidt, Pandecten § 37, „ist eine von der Rechtsordnung verliehene Willensmacht“. „Indem wir den Menschen in seinen rechtlichen Beziehungen betrachten“, schreibt Puchta, Pandecten § 22, „heben wir dies an ihm hervor, dass ihm die Möglichkeit eines Willens zukommt“. — Vom Anfang der Rechts-Dogmatik bis zu ihren letzten Verästelungen, im Privatrecht, im Strafrecht und im öffentlichen Recht, überall treffen wir auf eine durchlaufende Faser, auf die Frage nach dem Willen der Rechtssubjecte, nach dem Verhältniss und den Wirkungen des Einzelwillens im Einklang und im Widerspruch mit dem sogenannten Willen des Gesetzes oder Gesamtheit.¹⁾

Auch v. Ihering, der in seinem Geist des römischen Rechts und seiner Schrift über den Grund des Besitzschutzes gegen die sog. abstracte Willenstheorie ankämpft, gibt doch in der letzteren Schrift S. 31 zu: „dass der Wille die *vis agens* des ganzen Privatrechts ist, darüber bin ich mit meinen Gegnern vollkommen einverstanden“. Er schreibt im Geist des römischen Rechts Buch II. S. 325: „Es würde eine historische, weil in die Geschichte der Jurisprudenz und der

1) Vgl. W. Schuppe, Begriff des subjectiven Rechts. 1886. S. 1—10.

Rechtsphilosophie zurückgreifende Abhandlung über das durch die Idee des abstracten Willens im Recht angestiftete Unheil nöthig sein“.

Wir Juristen haben also alle Veranlassung, uns um Klarheit über dieses Grundphänomen unseres wissenschaftlichen Stoffes zu bemühen. Wenn dies bislang allzusehr vernachlässigt worden ist, so bestätigt das eben nur den Vorwurf, den Berkeley in seinen „Principien der menschlichen Erkenntniss“ (v. Kirchmann S. 18) allgemein der Gelehrsamkeit zuschiebt, den Missbrauch sog. „abstracter Ideen“. „Das Emporwuchern dieses Unkrauts“, sagt dieser Philosoph, „ist fast in allen Wissenszweigen ein Haupthinderniss der Wahrheit und gesunden Erkenntniss gewesen“.

§ 2. *Unbewusster und bewusster Wille, falsche Verdinglichung des Begriffs.*

Wir wollen also im folgenden versuchen, den Begriff des Willens seiner „übermächtigen“ Ideen-Associationen einstweilen zu entkleiden und seinen psychologischen Sinn gleichsam nackt zu schauen. Wir behalten dabei immer unseren juristischen Endzweck im Auge; und da das Recht nur den Menschen zum Gegenstande hat, so haben wir uns zunächst um dasjenige, was der grosse Denker Giordano Bruno in dem als Motto vorgesetzten Passus seiner metaphysischen Terminologie, insofern ein Vorläufer Schopenhauer's, die *voluntas naturalis* nennt, um den angeblichen Willen der Natur, um den Willen, der den Stein zur Erde fallen lässt, der sich in der Rebe um das Spalier rankt und der dem jungen Eber die mächtigen Hauer wachsen lässt, nicht zu bekümmern. Wer sich hierfür interessirt, der lese Schopenhauer's „Welt als Wille und Vorstellung“, besonders Buch II. § 17—22, „die Objectivation des Willens!“ Wenn er dabei der Freiheit eingedenk bleibt, welche man nach Analogie der *licentia poetica* eine *licentia philosophica* oder genauer *metaphysica* nennen möchte, so wird diese genussreiche Lectüre seiner juristischen Distinctionskraft nicht gefährlich werden.

Wir haben es nur mit demjenigen Willen zu thun, den Bruno *voluntas rationalis* nennt, wir reden vom Willen in menschlicher Beschränkung. Auch die Frage, wie weit vielleicht den Thieren ein analoger Wille zugestanden werden muss, berührt uns nicht.

Ist es nun überhaupt möglich, diesen so nominaliter begrenzten psychologischen Begriff realiter zu erklären? Erklären oder auseinandersetzen heisst soviel, als ein zusammengesetztes Ding in seine Elemente zerlegen.

Ein wirkliches Element, eine „letzte“ Thatsache, ein „primitivster“ Vorgang, eine „Grund“-Eigenschaft lässt sich nicht mehr erklären; für solche lässt sich nur auf das Selbsterlebniss verweisen; einem Farbenblinden lässt sich kein anschaulicher Begriff von der Farbe verschaffen, für die er blind ist. Ist nun nicht etwa schon der Wille ein solches unerklärliches letztes Element, eine Grundthatsache oder ein primitivster Vorgang des Seelenlebens?¹⁾ — Auch wenn er es ist, so bleibt die Aufgabe seiner Definition immer noch insofern bestehen, als wir ihn mit anderen Worten, die ähnliche Grundphänomene bezeichnen und mit Grundphänomenen, die ein ungenaues Denken oder eine ungenaue Sprache vielleicht mit demselben Worte verknüpft, zusammenzustellen und zu vergleichen und im Interesse einer reinlichen Terminologie, dieser *conditio sine qua non* aller Wissenschaftlichkeit, die Unterschiedlichkeit des von uns mit dem Worte „Wille“ verknüpften Inhalts klar zu stellen haben. Diese scheinbar bloss synonymische Untersuchung kann vielleicht auch sachliche Ergebnisse haben. Vielleicht aber lehrt sie uns, dass der Willen doch kein psychisches Element, sondern ein sehr zusammengesetzter Vorgang ist. Jedenfalls kann ich den Begriff des Willens derjenigen schliesslich freilich allemal an die Selbstbeobachtung appellirenden Differenz-Methode unterwerfen, die das Wesen jeder psychologischen Untersuchung ausmacht. So ist z. B. jede Farbe ein nur durch Selbsterlebniss zu veranschaulichendes Phänomen; dennoch kann ich z. B. das „Grün“ als eine zwischen dem „Blau“ und „Gelb“ der Farbenskala liegende Farbe definiren, ganz abgesehen davon, dass ich auch die Farbe überhaupt von einem Ton, von einem Gefühl u. s. w. unterscheiden muss. Aber mehr noch! Ich kann die besonderen Entstehungsbedingungen des „Grün“, die Zahl der Lichtschwingungen, die es voraussetzt u. s. w., feststellen und so — obgleich die positive Eigenart der Empfindung „Grün“ nur im unmittelbaren Erlebniss erfasst werden kann — doch am Ende eine inhaltreichere Begriffsbestimmung derselben erlangen, die jedem, der überhaupt mit diesem Erlebniss vertraut ist, eine grössere Klarheit ihres Be-

1) Schuppe, Der Begriff des subjectiven Rechts S. 4: „Wie vielfältig auch die Erwägungen und Neigungen, wie vielfältig auch die Einflüsse äusserer Umstände und Zufälle sein mögen, welche im einzelnen Falle den Willen bestimmen, und wie vielfach ferner und wie verschiedenartig die Gefühle, welche im einzelnen Falle die Gesamtstimmung ausmachen, doch sind diese inneren Regungen, welche wir Gefühl und Willen nennen, Elementarfunctionen, und lassen in sich keinerlei einfachere Bestandtheile erkennen, aus deren Vereinigung sie entstünden.“

griffes ¹⁾ verschafft, als der sich auf die bloße unmittelbare Anschauung beziehende schwankende unwissenschaftliche Sprachgebrauch.

Zunächst lehrt solche gleichzeitig grammatische, logische und psychologische Besinnung, dass der „Wille“ ebensowenig eine Substanz, ein für sich bestehendes Etwas, eine sei es nun physische oder metaphysische Wesenheit ist, wie die ähnlichen Substantiva „Trieb“, „Vorstellung“, „Gefühl“, „Empfindung“, „Gedanke“, „Wunsch“ u. s. w. Philosophen, die wie etwa Schopenhauer, das Wort und den von ihnen damit verknüpften Inhalt in diesem Sinne „hypostasirt“ haben, stehen nicht auf allgemein anerkanntem und gemeinverständlichem Boden; ihre tiefsinnigen Speculationen mögen wahr oder falsch sein; — wir, die wir es nur mit dem Menschen zu thun haben, der des Rechtes und der Rechtswissenschaft Anfang und Ende, Alpha und Omega ist, können und dürfen nur den wirklichen d. h. den einzelnen Menschen, als einheitliche Gesamtheit seiner verschiedensten inneren Zustände, meinethalben auch die Menschenseele in dem Sinne „eines Systems der Bedingungen, aus denen die sämtlichen seelischen Vorgänge unmittelbar hervorgehen“, als Substanz gelten lassen ²⁾. Im Verhält-

1) Klar ist nur derjenige Begriff, dessen Theile vollständig und zugleich mit zweifelloser Bestimmtheit seiner gegenseitigen Beziehungen gedacht werden, und diese Klarheit ist an sich weder einer Steigerung, noch Minderung fähig. Doch wie ein Begriff unklar wird durch entstehende Lücken, die seinen Bestand verkleinern, so „scheint er an Klarheit noch zuzunehmen, wenn über seinen Bestand hinaus noch die mannigfachen Beziehungen ins Bewusstsein treten, die ihn nach allen Seiten hin mit anderem Inhalt verknüpfen. Es ist nicht möglich, den Kreis oder das Dreieck mehr oder weniger vorzustellen; man hat entweder ein richtiges Bild oder hat es nicht; aber gleichwohl scheint die Anschauung beider an Klarheit zu wachsen, wenn unsere geometrische Bildung die zahlreichen wichtigen Beziehungen, durch die beide Figuren sich auszeichnen, sogleich mit erinnert“. Lotze, *Microcosm.* I. p. 233. Im Sinne dieser höheren Graduirung der Klarheit, die einer Vorstellung durch Vergleichung mit ihren Connexionen erwächst, möchten wir die Tendenz unserer ferneren Untersuchung verstanden wissen.

2) Schuppe, *Der Begriff des subjectiven Rechts* S. 4 a. a. O., der für das, was wir meinen, den nicht sehr geschmackvollen Ausdruck „Bewusstseinsconcretion“ einführen möchte, — ein erfolgloses Bemühen! — sagt übrigens richtig: „Ob auch die Bewusstseinsconcretion als Gegenstand der Werthschätzung ein solch Einfachstes, nicht mehr Analysirbares ist, wird freilich bezweifelt werden. — Jedenfalls ist es noch nicht gelungen, Dinge zu nennen, durch deren Vereinigung Bewusstsein entstände. Wenn wir auch das Ich als Subject und das Ich als Object unterscheiden können, so können wir doch keinen dieser Begriffe denken ohne den Hinweis auf den andern einzuschliessen. Und jedenfalls hat der Begriff des

niss zu dieser unserer Substanz können wir den Willen auch nicht in der Kategorie der Eigenschaft denken. Denn der Mensch fühlt und denkt und will nicht immer ¹⁾. Wo ist z. B. sein Wille, wenn er schläft oder ohnmächtig ist? Auch kann der Mensch, wenn er nicht etwa zugleich auch das Vorhandensein einer allgemeinen Farbe, die weder roth noch gelb noch sonst irgend einer Stufe der Farbenskala entsprechend sein soll, behaupten will, sich keinen unbestimmten, abstracten, allgemeinen Willen zuschreiben; es sei denn, dass man die jeder Wirklichkeit des Wollens vorauszusetzende Möglichkeit als generelles Willensvermögen voraussetzen will, womit wissenschaftlich ebensowenig gewonnen sein dürfte, als wenn man einen bestimmten Ton aus der Ton-Möglichkeit, eine bestimmte Farbe aus der „Farbe an sich“, oder die Armuth von der „Povertät“ herleitet. Vielmehr ist Wille nichts anderes als die Substantivirung oder rein sprachliche Verdinglichung des Zeitworts „Wollen“, bedeutet also ein zeitliches und, wie wir wissen, keineswegs kontinuierlich in der Menschenseele auftretendes Geschehen.

§ 3. *Das Willensvermögen; bewusstes und unbewusstes Seelensein, Spontaneität, das Streben (Trieb), als gemeinsame Wurzel des Wollens und Vorstellens.*

So ein seelisches, unmittelbar nur der innerlichen Wahrnehmung zugängliches Geschehen ist nun auch die Empfindung, das Gefühl, die Vorstellung, der Trieb, das Streben, das Begehren, der Wunsch. Welche Stelle innerhalb der Skala des inneren Geschehens, zu der auch die eben genannten Worte gehören, haben wir dem Wollen anzuweisen? Alle jene Worte drücken besondere Arten unseres Bewusstseins im weitesten Sinne aus. Das Berkeley'sche „esse est percipi“ muss zum Mindesten für diese inneren Zustände gelten. Eine Empfindung, ein Gefühl, eine Vorstellung, ein Begehren, ein Wunsch, der niemals im Bewusstsein auftaucht, ist eine Paradoxie, ein Sideroxylon, ein „Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt“, ein zum Mindesten sprachlicher Widerspruch. Gleichwohl operiren die

Menschenindividuums, sei es, dass er als Subject des Rechts verwendet wurde, sei es, wie hier, als Object der Werthschätzung, noch niemals zu principiellen Bedenken Anlass gegeben.“

1) Vgl. Schiller:

„Denk' ich, so bin ich. Wohl! Doch wer wird immer auch denken.
Oft schon war ich und hab' wirklich an gar nichts gedacht.“

meisten zeitgenössischen Philosophen und Psychologen mit „unbewussten Vorstellungen“, „unbewussten Trieben“, „unbewussten „„Wollungen““, als mit Elementen, deren Nichtbesitz für sie geradezu ein Kennzeichen des „Laienthums“ ausmacht. Es geht ihnen hier fast wie jenen Mathematikern, die aus dem Gebiete der höheren Mathematik in eine allerhöchste überschweifen, für welche sich wiederum die ersten Axiome der Elementar-Mathematik in ihr Gegenteil verkehren, für welche es Parallelen gibt, die sich — freilich in „der Unendlichkeit“ schneiden, und für welche die Ebene wieder eine „krumme“ Fläche wird. Immerhin ist zuzugeben, dass sie mit jenen unbewussten Vorstellungen u. s. w. keineswegs etwas durchaus unsinniges, unreelles meinen; sicherlich denken sie an psychologische oder physiologische Zustände, Möglichkeiten, die als Vorbedingungen einer Empfindung, Vorstellung u. s. w. von grösster Bedeutung sind, deren Erforschung sogar ein weit grösseres Interesse für die Wissenschaft einschliesst, als die sich bloss auf das bewusste Seelenleben beschränkende Beobachtung.

Gleichwohl ist es ein Missbrauch der Terminologie, der nur zu Verwirrungen führen kann. Kein Physiker nennt doch das Wasser darum Eis, oder Dampf darum Wasser, weil das eine aus dem anderen entsteht oder sich dazu condensirt. Sie meinen mit jenen sprachlichen Widersprüchen etwas Wirkliches, — setzen sich aber ohne zwingenden Grund aus sprachlicher Bequemlichkeit in Widerspruch zu denselben Wortbedeutungen, von denen sie ausgehen. Richtiger ist es von „unbewussten“ Vorstellungs-, Empfindungs-, Wollens-Angelegtheiten oder Vermögen zu reden. Dass solchen Angelegtheiten oder Vermögen eine gewisse Realität, ja sogar ein dauernderes und insofern substantielleres Sein zukommt, als den eigentlichen Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., die nur innerhalb der zeitlichen successiven Anschauung zur Existenz kommen, das zu bestreiten, sind wir weit entfernt. Der Begriff des „Vermögens“ ist ebenso unentbehrlich für die Psychologie, wie der ganz gleichartige der Kraft für die Physik.

„Das unbewusste Seelensein oder die Vermögen bilden das Innere, Bleibende, das Wesen der Seele, auf welchem sich die bewussten Seelenthätigkeiten, als das mehr Aeusserliche, Wechselnde, Zufällige bewegen; — zwar nicht so, dass beide durchaus von einander verschieden wären; denn in dem bewussten Seelenwesen giebt sich ja in jedem Augenblicke das unbewusste kund, indem das bewusste nicht anders, als aus dem unbewussten werden kann, und also stets in dieses eingeht oder zum Bestandtheil von ihm wird, und auf der anderen Seite ist kein bewusstes

Seelensein denkbar, welches nicht in dem unbewussten irgend eine Veränderung zurückliesse.“¹⁾

Gleichwohl müssen wir, um uns vor falschen Substitutionen im Verlaufe unseres logischen Calcüls und vor den leider allzu üblichen bedenklichen Trugschlüssen der *quaternio terminorum* zu sichern, streng an der Bewusstseinsqualität der für uns in Frage stehenden psychologischen Grundbegriffe festhalten; — von den ihnen vorausliegenden „Vermögen“ haben wir sie selber um so mehr getrennt zu halten, als wir auf erstere nur schliessen, sie selber aber als evidente Thatsachen im Bewusstsein vorfinden.

Die Selbstbeobachtung scheint uns nun zunächst zu nöthigen, alles innerliche Geschehen nach zwei Hauptrichtungen zu sondern; ein Theil drängt sich unserem Bewusstsein mit Nothwendigkeit von Aussen auf, ein anderer Theil scheint aus unserem Innern mehr oder minder willkürlich, spontan, hervorzutreten und eben daselbst seine zureichende Ursache zu haben. Ich sage zunächst nur: es scheint so. Die Frage, inwieweit dieses die verschiedenen Zustände und ihren Wechsel begleitende subjective Meinen der Wahrheit entspricht, ist nämlich eine der schwierigsten Fragen der kritischen Philosophie; die folgenschwersten Gegensätze des Idealismus und Realismus, des Indeterminismus und Determinismus, — Fragen, die wir, um unsere Aufgabe nicht gleich beim Beginn allzu sehr zu compliciren, einstweilen nothwendig dahingestellt lassen müssen, — haben hier ihren Ursprung. Jedenfalls ist dieser Schein oder richtiger diese Erscheinung²⁾ im Bewusstsein eine Thatsache von innerlicher Evidenz.

Zur ersteren Richtung gehören vor allem Wahrnehmungen und sinnliche Empfindungen überhaupt, zu letzterer solche Empfindungsnachklänge, die als qualitativ schwächere Reproduktionen der ersteren in unserem Innern auftauchen, die sog. Vorstellungen, ferner Gefühle (*Affecte*), Triebe, das Streben, das Wollen. Da es sich hier um einen der ersten Unterschiede des seelischen Geschehens handelt, ist es unmöglich das, was wir damit meinen, anders als durch Worte, deren Sinn sich jeder selbst klar machen muss, zu verdeutlichen, Worte, wie passiv und activ, unwillkürlich und willkürlich, rezeptiv und spontan. Doch können wir durch gewisse Analogieen unsere Meinung

1) Beneke, Psycholog. Skizzen S. 265.

2) Vgl. Schiller:

„Von dem „Ding“ weiss ich nichts und weiss auch nichts von der „Seele“; Beide erscheinen mir nur, aber sie sind doch kein Schein.“

dem Verständniss näher bringen und der Klarheit der Selbstbesinnung nützlich werden.

Malebranche in seiner *Recherche de la vérité* I. I, cap. I, benutzt zu diesem Zwecke den Vergleich mit den beiden allgemeinsten Eigenschaften der Materie, nämlich ihrer Fähigkeit, einerseits Formen, Eindrücke in sich aufzunehmen, und andererseits bewegt zu werden oder sich zu bewegen.

Wie gesagt, muss von diesem dualistischen Unterschiede nicht nur die Psychologie, sondern auch die Erkenntniss-Kritik ausgehen, und so beginnt auch Kant seine „transcendentale Logik“ mit dem Satze:

„Unsere Erkenntniss entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke); die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe).“¹⁾

Wir glauben die erstere Art am natürlichsten durch das Wort Passivität, die zweite durch Activität zu bezeichnen. Da Irrungen gerade zu Anfang eines Weges am sorgfältigsten zu vermeiden sind, da auch der kleinste Irrthum am Ausgang sich mit jedem weiteren Schritte vergrössert und eine um so grössere Entfernung vom wahren Ziele veranlasst, je weiter dieses Ziel gesteckt ist, — so können wir nicht umhin, uns noch genauer an diesem Ausgangspunkte zu orientiren, wenn wir uns auch, wie gesagt, nicht gleich über alle möglichen sonstigen folgenschweren Wirkungen der von hier aus anzutretenden Wanderung von vornherein zu verständigen brauchen.

Ist der hier auftretende Dualismus in der That ein ursprünglich gegebener? Beruht er auf einer uranfänglichen Zweiheit des äusseren und inneren Seins, oder vielleicht nur auf einer logischen Zweitheilung, auf einer Trennung im Denken, dem die wesentlich monistische²⁾ Wirklichkeit nicht entspricht? Oder, da wir es nur mit der Psychologie zu thun haben, — ist in der That das Empfinden und Wahrnehmen reine Passivität, und umgekehrt willkürliches Vorstellen, Denken und Wollen reine Activität?³⁾ Hat Malebranche die Wahrheit erschöpft, wenn er a. a. O. schreibt:

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Recl. Ausgabe. S. 76.

2) Schiller: „Zweierlei Dinge lass ich passiren, die Welt und die Seele; Keins weiss vom andern und doch deuten sie beide auf Eins.“

3) Die Erheblichkeit dieser Frage hat sich auch Herr Landrichter Bürger in seinen Aufsätzen über „Vorstellung und Wille als Elemente der subjectiven Verschuldung“ nicht vergegenwärtigt, wenn er (Zeitschr. f. Strafr. VI. 305) sie ohne Weiteres damit erledigt: „Fragen wir, wodurch hauptsächlich das Vorstellen sich

„La première et la principale des convenances, qui se trouvent entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes figures et différentes configurations et celle qu'a l'âme de recevoir différentes idées et différentes modifications c'est que, de même que la faculté de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps est entièrement passive et ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive et ne renferme aucune action.“

Schon die genaue Beobachtung des so häufig als anschaulichen Beispiels rein passiver, receptiver Stofflichkeit herbeigeholten Wachses hätte unsern Malebranche eines Besseren belehren können. Auch das Wachs ist für äussere Eindrücke empfänglich doch nur durch seine eigene Kraft, durch den Widerstand, den es den äusseren Eindrücken bietet, sowie durch die Kraft des Zusammenhangs seiner kleinsten Theilchen. Ist dies reine Passivität, ist es nicht vielmehr Activität? Wie sollte überhaupt irgend ein Stoff es anfangen, rein passiv fremde Eindrücke aufzunehmen, wenn diese Eindrücke doch seine eigenen Zustände sein sollen? Ein wenig Nachdenken zeigt, dass „reine Receptivität“ ein logischer Widerspruch ist, dass jede sog. Passivität schliesslich auf Activität, Spontaneität, Selbstthätigkeit des Stoffes beruht; — und wir brauchen kaum noch hervorzuheben, dass dieses von den seelischen Erscheinungen noch in weit höherem Grade gilt, als von den sog. körperlichen.

„Kein Ding in der Welt ist ein gleichgültiger kraftloser Stoff, so dass nur äussere Eindrücke ihm seine Beschaffenheit gäben und er selbst nur als Mittel diene, durch die Härte seiner Realität diesen wechselnden Inhalt in der Wirklichkeit zu befestigen, dem Haken gleich, dessen Haltbarkeit theilnahmlos die verschiedenen Gewänder tragen kann. Kein Ding lässt sich durch die Reihenfolge äusserer Einwirkungen so aus einer Gestalt in die andere treiben, dass am Ende einer Anzahl von Metamorphosen in dem völlig neugewordenen keine Erinnerung mehr an seine frühere Natur zu finden wäre. Das, was ein Wesen zunächst nur von aussen zu leiden scheint, ist in Wirklichkeit doch allemal eine Aeusserung seiner eigenen thätigen Natur, nur angeregt, aber nicht gemacht durch fremden Anstoss.“¹⁾

Der scheinbar so fundamentale Unterschied im psychischen Sein und Geschehen ist also nur ein relativer, gradueller.

von dem Wollen unterscheidet, so dürfte die Antwort dahin gehen müssen, dass das Wesen des Vorstellens receptiv, das des Wollens productiv ist und zwar letzteres nicht im Sinne freier schöpferischer Thätigkeit, sondern im Sinne des motivirten Wirkens.“

1) Lotze, Microcosmus I. S. 209.

Die erste und tiefste gemeinsame Wurzel des Vorstellens und Wollens ist das Streben (der Trieb).

Spontaneität, Activität ist die Grundbeschaffenheit alles seelischen Geschehens ¹⁾, auch die „Reize“, die mit Nothwendigkeit sich von Aussen aufdrängen, sind ihrem subjectiven Wesen nach nur „Vermögen“, die zu einer so oder so bestimmten Reaction aufstreben. Ich schliesse daher mit einem Citat aus Beneke's psychologischen Skizzen, welches dieses Grundverhältniss in richtigster Weise kennzeichnet:

„Höchst wahrscheinlich sind schon die ursprünglichen Vermögen der menschlichen Seele Strebungen, d. h. wir haben bei dem Processe der Reizung der Vermögen der menschlichen Seele keineswegs eine völlige Passivität, sondern eben die Activität, wie den äusseren Reizen zuzuschreiben. Wie die Reize auf uns einwirken, so streben in gewissem Masse unsere Sinnenvermögen den Reizen entgegen und ziehen dieselben an zum Behufe der Reizaneignung. Zwar können wir dieses Entgegenstreben in der bewussten Seele nur unter besonderen Umständen nachweisen, bei ausgezeichnet lebendigen Individuen z. B., welche gleichsam auf dem Sprunge stehen, zu sehen und zu hören u. s. w. — Auf jeden Fall aber ist dieses Aufstreben der ursprünglichen Seelenvermögen wie noch unbewusst, so auch durchaus unbestimmt und richtungslos. Noch ist kein „Wozu“ für dieses Aufstreben gegeben, es weiss noch nichts von dem Reize, durch welchen es seine Erfüllung erhalten soll, weshalb es denn auch im Grunde mehr ein Strebungsvermögen, als schon ein wirkliches Streben zu nennen ist.“ ²⁾

1) Hiermit stimmt auch, was Höffding in seiner Psychologie S. 398 bemerkt, wenn wir bedenken, dass er das Wort Wollen im weitesten Sinne, *voluntas naturalis*, gebraucht: „Psychologisch reden wir von einem Wollen (?) — (richtiger wohl Streben, Trieb, Spontaneität!) — überall, wo wir uns einer Thätigkeit bewusst werden und uns nicht durchaus empfangend verhalten. Aus dem, was die Psychologie der Erkenntniss und die des Gefühls uns gelehrt haben, wissen wir aber, dass wir uns nie durchaus empfangend verhalten. Nur wenn es möglich wäre, das Bewusstsein als eine Reihe von Einzelempfindungen mit passiven Nachwirkungen aufzufassen, würden wir zu einer absoluten Passivität gelangen. Eine einfache und passive Empfindung erscheint jedoch als eine Abstraction, die sich nur annähernd während gewisser abnormer Zustände verwirklichen lässt.“

2) Beneke, Psychol. Skizzen II. S. 91. Man vgl. damit den interessanten Vermerk Lotze's (Metaphysik S. 327) über den Begriff eines Bewegungszustandes als des metaphysischen „An sich“ der Bewegung: „Ein Geschehen, das immerfort geschieht, einem Flusse ähnlich, der immer gleich fliesst, ohne aufzuhören, ein nie gestilltes Streben würde voraussetzen sein, ein Vorgang, der niemals durch das Ergebniss, welches er hervorbringt, in der weiteren Erzeugung desselben gehindert oder von ihr abgehalten wird. Dieser Begriff erscheint sonderbar genug und rechtfertigt ein Misstrauen, das ihn nicht zulassen möchte, bevor ein Beispiel gezeigt hätte, dass er etwas bedeutet, was vorkommt und nicht ein leeres Hirngespinnst ist. Nun glaube ich allerdings, ohne jedoch einen bestimm-

§ 4. *Unterschied zwischen Vorstellen und Begehren. Das Wollen eine Entwicklungsart des Begehrens.*

Nachdem wir uns darüber verständigt haben, dass Vorstellen und Wollen gleichermassen auf Selbstthätigkeit oder Spontaneität zurückzuführen sind, dass beide Begriffssphären innerhalb der umfassenderen des Strebens belegen sind, — dürfen wir jetzt diejenigen Momente zur Untersuchung ziehen, welche ihren Unterschied bedingen. Rein aus sich selbst heraus ohne die Einwirkung einer Aussenwelt würde der Mensch weder bestimmte Vorstellungen noch bestimmte „Wollungen“ entwickeln. Dieser Satz lässt sich freilich nicht experimentell beweisen; denn der Mensch ist ohne Aussenwelt, ja, wie Fichte in seinem Naturrecht gut bemerkt, sogar ohne eine menschliche Umgebung als reines Einzelwesen überhaupt unmöglich und undenkbar. Allein die gedankliche Subtraction aller in dem Menschen von Aussen erweckten Bestimmungen lässt eben ein ganz inhaltloses abstractes Vermögen, oder richtiger, — da der Mensch ungeachtet seiner Einheitlichkeit doch kein schlechthin einfaches, sondern ein sehr vielfach veranlagtes Wesen ist, — eine unbestimmte Anzahl (Viel-Einheit) von solchen „Vermögen“ oder „Kräften“ übrig. Diese Vermögen sind freilich für verschiedene Inhalte präterminirt, das Auge als Auge wird nur auf Aetherschwingungen durch Lichtempfindungen und Sehbilder, das Ohr als solches nur auf Schallwellen durch Tonempfindungen reagiren u. s. w.; aber Schallwellen, Lichtwellen und die sonstigen für die übrigen Vermögen wirksamen Vorgänge der Aussenwelt sind die erste Veranlassung jeglichen seelischen Inhalts. Denn alle anderen reine spontanen und gleichwohl inhaltlich bestimmten Entwicklungen lassen sich nur als blosse Reproduktionen ursprünglich sinnlicher, objectiv veranlasster Empfindungen erklären, selbst die schöpferische Phantasie des Dichters kann keinen völlig neuen Inhalt rein aus sich heraus entwickeln, die Elemente ihrer „Neuschöpfungen“ wenigstens sind allemal der Aussenwelt entnommen und selbst die wunderbarsten objectiv unmöglichsten Phantasie-Ge-

teren Nachweis zu versuchen, dass das geistige Leben Beispiele eines solchen sich fortsetzenden Vorgangs darbieten würde, der in seiner Weise dem sonderbaren, der Mechanik dennoch nicht fremden Begriff eines Bewegungszustandes entsprechen würde. — — Nachdem wir solange mit dem unausführbaren Versuche uns beschäftigt haben, alles wahre Geschehen auf blosse Veränderung äusserer Relationen zurückzuführen, würde ja schon die Mode den Uebergang zu einer umfassenden Mechanik innerer Zustände verlangen.“

bilde z. B. ein Greif oder eine Chimära sind nur Zusammenstellungen von Elementen der Wirklichkeit. Es gibt keine angeborene Vorstellungen. *Nihil est in intellectu quod ante non fuerit in sensu.*

Die äusseren Factoren, welche die Seele zu ihren so oder so bestimmten Zuständen anregen, „reizen“, bezeichnen wir allgemein als Reize, indem wir dieses Wort freilich im Gegensatz zu dem gewöhnlichen die subjective und objective Seite umfassenden Sprachgebrauch rein objectiv nehmen. Das Vermögen strebt dem Reiz einerseits entgegen, da es andernfalls seine Bestimmung nicht erfüllen würde, und leistet ihm andererseits Widerstand, d. h. es sucht sich den Reiz anzueignen und wehrt sich vor einer völligen Ueberwältigung durch den Reiz. Es ist hier nicht der Ort, uns in die tiefere, metaphysische Erklärung dieses Causalverhältnisses einzulassen¹⁾. Wir bleiben auf dem Boden der Erfahrung, wenn wir feststellen, dass das Verhältniss zwischen Reiz und Vermögen graduell ein zwiefach verschiedenes sein kann.

1. Vermögen und Reiz können sich vollständig ausgefüllt haben; der letztere ist vollkommen angeeignet vom ersteren.

2. Der Reiz kann wieder entschwinden, ohne das Vermögen vollständig ausgefüllt oder gesättigt zu haben, das Vermögen wird wieder frei und strebt neuen Reizen entgegen.

Eine gemeinsame Wirkung in beiden Fällen, — das erste und allgemeinste Naturgesetz, das wir auch für das psychische Leben zu Grunde legen müssen, — ist nun dies:

Jeder Reiz lässt in dem Vermögen, das er tangirt hat, eine dauernde Wirkung zurück. Aus Nichts wird Nichts, aber Nichts wird auch zu Nichts. Von jedem Reize bleibt eine Spur oder Angelegtheit (im Gegensatz zur noch ungebildeten, wenngleich prädestinirten Anlage des blossen Vermögens oder „Urvermögens“) in dem auffassenden Vermögen zurück, und bei dem von uns anerkannten Primat der Strebung wohnt jeder Spur d. h. jedem bestimmt afficirten Vermögen das Bestreben inne, wieder zur bewussten Empfindung zu werden²⁾. Im ersteren Falle ist aber diese Wirkung eine voll-

1) Sie ist bei Lotze, Metaphysik Cap. 5, in der metaphysischen monistischen Deduction der „Natur des Wirkens“ gegeben.

2) Diese „Erhaltung der Kraftwirkung“ auf psychischem Gebiet scheint bereits Epicur klar erkannt zu haben, wenn er als Folge jeden Reizes gewisse Spuren in der Seele zurückbleiben lässt, die er dann in leider für uns Deutsche unnachahmlicher Präcision *προλήψεις* nennt, „weil wir vermöge derselben das Aehnliche wieder erwarten“. Vgl. Erdmann, Geschichte der Philosophie I. § 26.

kommnere. Der vollkommen angeeignete Reiz kann rein spontan für das Bewusstsein wieder reproduziert werden. Im zweiten Fall dagegen hat der Reiz das Vermögen noch nicht vollständig befriedigt, es wird bei dem Versuch einer Reproduction im Bewusstsein sich zugleich eines Ungenügens und des Strebens nach einer Wiederholung derselben Reiz-Causalität bewusst. Im ersteren Fall characterisirt sich das tangirte Vermögen als blosse Vorstellung, im zweiten als Streben und zwar nicht mehr als völlig unbestimmtes abstractes Streben, sondern als Begehren. Bei dieser Ableitung des Dualismus zwischen Vorstellen und Begehren haben wir uns der Erfahrungsseelenkunde Beneke's angeschlossen, der einzigen uns bekannten nicht materialistischen Psychologie, welche zunächst von allen metaphysischen Voraussetzungen absieht und vorsichtig von dem im Bewusstsein Gegebenen zum Unbewussten einerseits und vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitet. In dem wir ihm folgten, haben wir nunmehr in der That eine genetische Begriffsentwicklung des Wollens gewonnen.

Das Streben ist das Allgemeine für das Begehren, Wollen u. s. w. und dabei die Grundursache (der tiefste Grund davon), indem schon den Urvermögen der menschlichen Seele ein Aufstreben innewohnt (dieselben also Strebungen sind). Aber die Vorstellungen, die Lustempfindungen u. s. w. gehen aus denselben Urvermögen hervor und in ihnen findet sich die Form des Strebens nicht, (in ihnen ist dieselbe bleibend angefüllt durch Reizaneignung), und da also für sie das Streben, obgleich es in gleichem Masse Grundursache für sie ist, nicht als Allgemeines geltend gemacht werden kann, so ergibt sich uns der oben S. 26, 27 von Malebranche so unvermittelt einander gegenüber gestellte Unterschied zwischen Vorstellen und Wollen erst als secundäre Wirkung des Verhältnisses zwischen Vermögen und Reiz.

„Vorstellen und Streben“, sagt Beneke ¹⁾, „zeigen zuerst einen gewissen Gegensatz der Bildung. Das Vorstellen nämlich entsteht, soweit der Reiz vom Vermögen bleibend angeeignet wird, oder soweit sich beide fest verbinden und in Verbindung mit einander erhalten; — dagegen, inwieweit dies nicht geschieht, sondern der Reiz wieder entschwindet, das Vermögen wieder frei wird, bildet sich dieses letztere zum Streben aus. Daher auch im Begehren beide zusammen sind; wir begehren Etwas: was ja nur möglich ist da-

1) Psycholog. Skizzen II. 57.

durch, dass wir dieses Etwas (oder die frühere Lustempfindung) zugleich vorstellen. Wir stellen es vor, soweit der Lustreiz uns als Besitz geblieben oder noch vom Vermögen festgehalten ist; wir begehren es, inwieweit uns dasselbe nicht geblieben ist, sondern durch das wieder unerfüllte Vermögen erstrebt wird“.

Begehren ist also nur ein strebendes Vorstellen. „Was wir begehren“, sagt Beneke ¹⁾, „müssen wir zugleich auch empfinden und vorstellen, und dieses Empfinden und Vorstellen geschieht nicht in einer besonderen Seelenthätigkeit, sondern inwiefern das frei aufstrebende Vermögen unmittelbar an dem erfüllt gebliebenen hängt, (nicht als erst mit demselben verknüpft, sondern als ursprünglich eins mit demselben,) ist eines und dasselbe Seelensein, eine und dieselbe Substanz oder Kraft, welche Begehren ist, zugleich auch Empfinden und Vorstellen des Begehrten und würde nicht jenes sein können, wenn sie nicht dieses wäre“.

Ebensowenig wie hiernach das Vorstellen und Begehren sich jemals getrennt darstellt, fehlt jemals irgend einer Vorstellung oder irgend einem Begehren die affective Stimmung, das Gefühl. Bei demjenigen Verhältniss zwischen Reiz und Vermögen, das, wie wir sahen, den Bewusstseinszustand der „Vorstellung“ erzeugt, wo der von Aussen kommende Reiz der Fassungskraft des Vermögens gerade angemessen war, es befriedigte, — wird allerdings diese Stimmung weder in der Richtung der Lust noch in derjenigen der Unlust eine merkliche Aenderung erfahren. Demnach gibt es kein völlig uninteressirtes d. h. unaffectives Vorstellen ²⁾. Dagegen tritt die affective Seite jeglichen seelischen Geschehens beim Begehren dermassen in den Vordergrund des Bewusstseins, dass einzelne Psychologen sogar das Gefühl als das eigentliche Grundvermögen hervorheben zu müssen meinen, aus dem sich erst das Begehren entwickle. So meint z. B. Spitta ³⁾, die

1) Psycholog. Skizzen II. 57.

2) Vgl. Wundt, Ueber das Verhältniss der Gefühle zu den Vorstellungen. Avenarius Ztschr. 1879. II. S. 217 ff.; Windelbandt, Ueber den Einfluss des Willens auf das Denken, V.J.Schr. für wissensch. Philos. v. Avenarius 1878. III. Heft.

3) Die Willensbestimmungen und ihr Verhältniss zu den impulsiven Handlungen. 1879. Ebenso sagt Schuppe, Der Begriff des subjectiven Rechts S. 2: „Aller Wille ruht auf werthschätzenden Gefühlen.“ Sehr richtig und scharf sagt letzterer, Ethik S. 35: „Die Absonderung des Gefühls vom Denken und Wahrnehmen einerseits und vom Wollen andererseits ist zwar keine Abstraction im engeren Sinne, aber doch ein Zerlegen von solchem, was nur unzerlegt concrete Existenz hat. — Wie es keine räumliche Ausdehnung giebt, die nicht nach allen Seiten begrenzt wäre, d. h. Gestalt hätte und die nicht irgendwo wäre, so giebt

psychologische Analyse führe zwar nicht zu einer Scheidung zwischen Vorstellen und Wollen (Begehren), wohl aber zwischen Vorstellung und Gefühl, das Begehren sei erst ein Combinations-Product dieser beiden Elemente. Auch hierin liegt eine Einseitigkeit, die Beneke, der zuerst die secundäre Natur der drei in der älteren Psychologie mit voreiliger Abstraction verdinglichten seelischen Qualitäten der Vorstellung, des Willens und Gefühls nachwies, vermeidet. „Wie alle Empfindungen und Begehrungen wesentlich zugleich auch Vorstellungen sind (denn wir empfinden ja etwas mit Lust oder Unlust, welches wir also insofern zugleich auch vorstellen, und zwar in demselben Acte, in welchem wir es empfinden; und ebenso begehren wir etwas): so hat auf der andern Seite auch jedes Vorstellen einen affectiven Character, indem es ja doch eine gewisse Stimmung unserer Kräfte (eine Steigerung in diesem oder in jenem Grade u. s. w.) in sich trägt, und die sich in allen späteren Ausbildungen erhalten und erhöhen kann“¹⁾.

So wichtig nun auch gerade für die Begründung des Rechts diese affective Seite der Begehrungen ist, „Rechte sind staatlich geschützte Interessen“ (v. Ihering) — so darf doch unsere Arbeit, die sich ja eben das Wollen und Vorstellen zum Gegenstande erwählt hat, sich fürerst mit der Anerkennung dieses affectiven Characters jeglichen Wollens und Vorstellens begnügen und zunächst wenigstens des

es auch kein absolut gefühl- und willenloses blosses Wahrnehmen und Denken und so auch kein blosses Gefühl ohne Wollen und Denken, resp. Wahrnehmen.“ — Die Einseitigkeit Spitta's wird hier gemieden.

1) Beneke, Archiv für d. pragmat. Psychologie Bd. 2. S. 17. Am klarsten brachte diese Einheit aller drei psychischen Grundqualitäten der erst 22jährige Beneke schon in II. seiner Doctorthesen zum Ausdruck: „Non tale discrimen extat inter animi actionem, ut aliae cogitata, aliae sensationes (Gefühle), aliae appetitus (Strebungen) sint. Sed quaecunque actio alio respectu cogitatum, alio sensu, alio appetitus nominari potest, quamquam hic vel ille habitus magis eminent.“ De veris philosophiae initiis, diss. inauguralis (tr. Ed. Beneke, 1820) Theses. — In Summa: Wir können keinen Gedanken fassen, ohne durch irgend ein Interesse dazu bestimmt zu werden, und kein Gedanke verläuft ohne irgend welche Theilnahme des Gemüths. Kein Gefühl bewegt uns, ohne die intellectuelle Sphäre irgendwie zu berühren und sich in einem, wenn auch noch so unbestimmten Vorstellungskreise gedanklich oder bildlich zu formuliren oder den Willen, es festzuhalten oder zu beseitigen, irgendwie zu erregen. Wir können endlich, was hier von Interesse ist, nichts wollen, dem wir nicht irgend einen gefühlten Werth beilegen. Der Wille ist ohne ein der gefühlsmässigen Werthschätzung unterliegendes Ziel gar nicht denkbar. Zum Wesen des Willens gehört es, durch den gefühlten Werth eines vorgestellten Zieles motivirt zu sein.

weiteren davon abstrahiren. Denn das eigentliche Kriterium des Wollens kann in diesem dem Vorstellen, wie dem Begehren gemeinschaftlichen Moment nicht zu suchen sein.

Um die specifische Differenz des Wollens von den übrigen psychischen Phänomenen herauszustellen, haben wir unsere Beobachtung dem Begehren zuzuwenden. Das Begehren scheidet sich von dem allgemeinen Streben der Spontaneität aus durch die bestimmte Vorstellung-Spur, die das Ziel des besonderen Strebens bildet, richtiger ist ein Begehren nichts anderes als eine nach neuer Reizerfüllung strebende Vorstellung, *προλήψις*.

Ein solches Vorstellungsziel, der Inhalt des Begehrens kann nun allein auftreten und die Verwirklichung des Reizes, zugleich die Aufhebung des Unlustaffects in einen Lustaffect lediglich von irgend welchen, vielleicht ganz unbestimmten äusseren Factoren erwarten. In diesem Fall qualificirt sich das Begehren als blosser Wunsch¹⁾. Ich kann wünschen, dass es regne. Welche Factoren diesen gewünschten Erfolg herbeiführen können oder werden, ist mir dabei unbekannt; jedenfalls weiss ich, dass sie nicht in meinem Vermögen stehen.

Andrerseits aber können sich den eigentlichen Begehrungsvorstellungen andere Vorstellungen associiren, welche Mittelglieder geben, die einer früheren Erfüllung derselben Begierde vorausgegangen sind. Möglich, dass diese Associations-Vorstellungen dem wirklichen Causalzusammenhange entsprechen, möglich aber auch, dass sich ein Irrthum, der in der Regel auf dem falschen Schluss *post hoc propter hoc*

1) Sigwart, „Ueber den Begriff des Wollens u. s. Verh. zum Begriff der Ursache“ will den Fall des Begehrens, in dem Mittelursachen nicht mit vorgestellt werden, nicht als Wunsch bezeichnen; ihm unterscheidet sich der Wunsch vom Begehren dadurch, dass er „das durch die denkende Reflexion hindurchgegangene innere Hinstreben nach einem Zustande sei, den ich als ein Gut vorstellen, aber weder mit Sicherheit erwarten noch selbst herbeiführen kann“. Da wir das Wünschen bloss dem Menschen, das Begehren auch dem Thiere zusprechen, so scheint Sigwart dem Sprachgefühl zu entsprechen. Dennoch ist zweifellos das Mitvorhandensein einer Causalvorstellung kein Essentiale des Wünschens, „wünschen“ kann sich auch das Kind etwas und zwar etwas causaliter geradezu undenkbares; — und wer sagt uns, dass sich den Begierden der Thiere keine Causalvorstellungen zugesellen? Das Gegentheil erscheint der heutigen Zoologie in vielen Fällen wahrscheinlicher. Ich meine, man pflegt den Ausdruck Begehren dem Wünschen vorzuziehen, wenn das ersehnte Ereigniss die sinnlichen Triebe stärker und unmittelbarer betrifft. Jedenfalls ist aber Begehren allgemeiner als Wünschen; und das wesentlichste Specificum des Wunsches liegt darin, dass wir keine für unsere Thätigkeit zur Verwirklichung anknüpfbare Beziehung zum Endziel oder zu den Mittelgliedern des Endziels finden.

beruht, einschleicht. Psychologisch bildet allemal die Endvorstellung das Anfangsglied, an welches sich rückgängig von den Wirkungen zu den Ursachen hin die Vorstellungen der Mittel anschliessen, so dass die Vorstellungsverkettung in umgekehrtem Successionsverhältniss steht, wie der äussere Naturverlauf. Dieses Begehren nun, wenn eines dieser Mittelglieder einen Anknüpfungspunkt für die Selbstthätigkeit des begehrenden Subjects bietet, bildet den Entstehungsgrund des Wollens.

Zunächst freilich ist es nur ein Wollen-Können. Es sei die Frage gestellt, ob wir eine mathematische Aufgabe lösen, ein Gedicht machen oder einen gewissen Tanz tanzen wollen können oder nicht. Worauf wird es ankommen? Unstreitig darauf, ob wir es mit Ueberzeugung von unserem Begehren aus als gewirkt, bzw. als realisirbar vorstellen können. Sobald diese Ueberzeugung sich dem Begehren anschliesst, was wird es abhalten, sich, sei es nun mit oder ohne den begehrten Erfolg, zu bethätigen? Hiernach tragen wir kein Bedenken, uns die Definition anzueignen, welche Beneke vom Wollen gibt: „Das Wollen ist ein Begehren, dem sich eine Vorstellungsreihe anschliesst, durch welche wir (mit Ueberzeugung) das Begehrte als von uns zu verwirklichen vorstellen“.

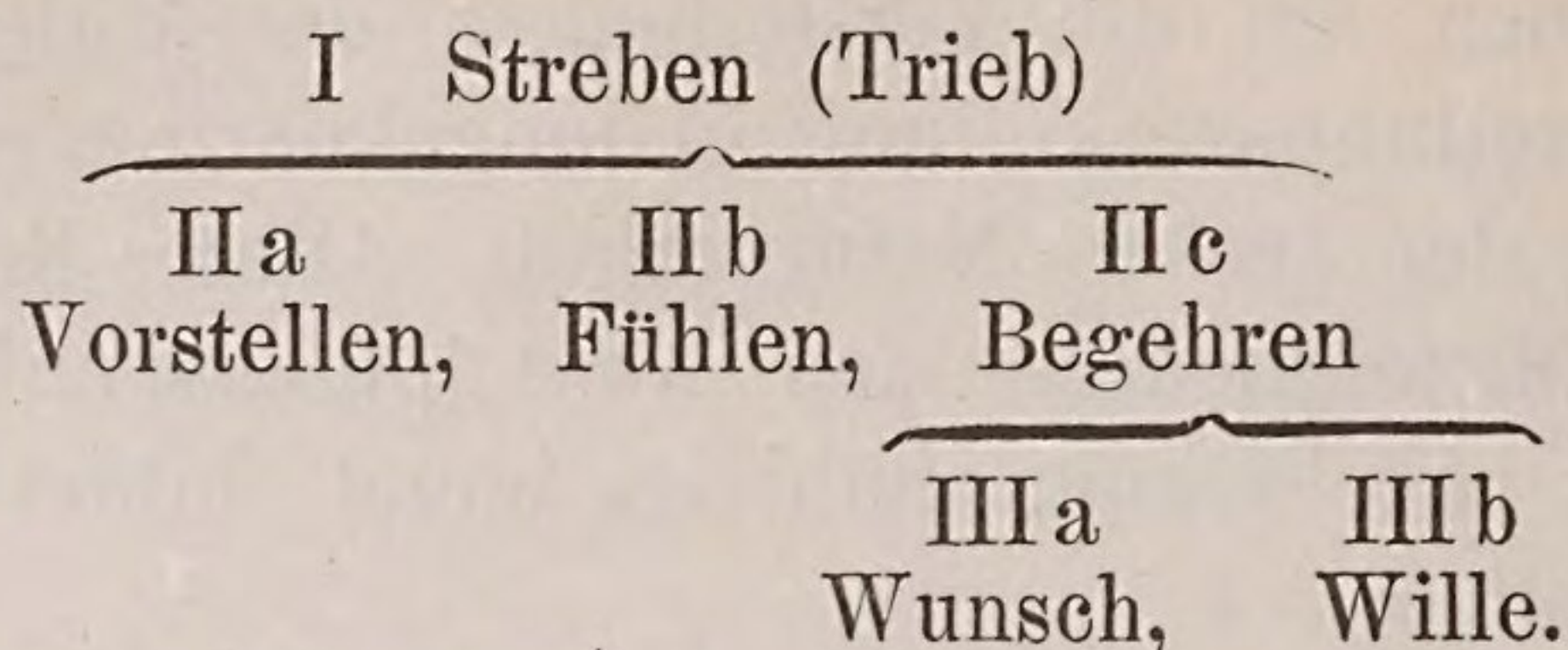
Fast dieselbe Begriffsbestimmung giebt Spitta ¹⁾, obwohl derselbe (S. 32) im übrigen, wie oben bemerkt, dem Affectiven eine nach unserer Ansicht unzulässige Selbständigkeit im Verhältniss zum Vorstellen beilegt.

„Das Begehren“, schreibt Spitta, „hat mit dem Wollen gemeinsam die Beziehung auf ein Zukünftiges, es unterscheidet sich durch seine Unbegrenztheit; auch Unmögliches kann ich begehren, wollen nur Mögliches ²⁾. Zum Wollen ist also erforderlich: 1. Vorstellung des gegenwärtigen Zustandes, Gefühl der Mangelhaftigkeit eben dieses Zustandes, Unlustgefühl; 2. Begehren eines Etwas, welches als angenehm vorgestellt wird; 3. Vorstellung der Möglichkeit einer Veränderung des gegenwärtigen Zustandes überhaupt und einer bestimmten Veränderung insbesondere, und zwar bewirkt durch selbstthätiges Eingreifen meinerseits, das Setzen einer Handlung als causa eines bestimmten vorgestellten Erfolges“.

1) Die Willensbestimmung und ihr Verhältniss zu den impulsiven Handlungen.

2) Richtiger wohl nur: etwas abstract mögliches oder subjectiv für möglich gehaltenes. Denn das Wollen schliesst den Erfolg nicht ein; ich kann ins Schwarze treffen gewollt haben, obwohl ich vorbeischooss und nach den objectiv gegebenen Bedingungen vorbeischiessen musste, ein Treffer also eine Unmöglichkeit war.

Ich schliesse die bisherige psychologische Entwicklung des Willensbegriffs mit folgendem Schema meiner Auffassung:



§ 5. *Generelle Betrachtung des Wollens, Abwehr anderer Begriffsbestimmungen. Das Wollen ein rein innerlicher Vorgang. Das Wollen ein zusammengesetzter Process.*

Die eben angenommene Definition des Wollens halte ich, so weit eine allgemeine Definition dieses immer nur in concreter Individualisirung möglichen inneren Vorgangs überhaupt denkbar ist, für die einzig richtige; jede Zuthat würde nicht nur ein superfluum nocens, sondern geradezu einen Irrthum involviren. Das wird sich am besten bei der Kritik anderer Definitions-Versuche zeigen. Ich kann dabei freilich nicht auf alle Begriffsbestimmungen solcher Philosophen mich einlassen, deren ganze Denkweise, wie ich glaube, nicht nur für mich, sondern für die Mehrzahl meiner gebildeten Zeitgenossen so gut wie Etruskisch oder Chinesisch ist. Es sind dies vornehmlich die seit lange auf dem Aussterbe-Etat stehenden Verehrer der Hegel'schen Dialectik und Terminologie; wenn z. B. Lasson in seiner Rechtsphilosophie S. 146 das Wollen definirt als „gar nichts anderes, als das Sichfesthalten des Subjects in dem Wechsel seiner äusseren Bestimmtheiten“, so wird es mir zu schwer, diese Sprache überhaupt zu verstehen, als dass ich eine Kritik ihres dunklen Sinnes von meinem Standpunkte aus wagen möchte, obwohl derselbe sich augenscheinlich geradezu zum contradictorischen Gegensatz desselben zugespitzt hat, wenn wenigstens Lasson a. a. O. S. 144 schreibt: „Der besonnene Wille will also das Nicht-Begehrte, das, worin keine Selbstbefriedigung enthalten ist.“

Unter den neueren sog. Positivisten, die sich, wie mir scheint, wesentlich von Schopenhauer und dessen im Sinne der voluntas naturalis Giordano Brunos (s. unser Motto) massgebendem Princip des Willens haben beeinflussen lassen, erscheinen mir Göring (über menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit Leipzig 1876) als Fachphilosoph und Binding und Zitelmann als psychologisirende Ju-

risten als die geeignetsten, um an ihren Resultaten die Richtigkeit des unsrigen zu prüfen.

Zitelmann zunächst findet merkwürdiger Weise das Kriterium des Wollens in der körperlichen Bewegung als einem unausbleiblichen Consequens dieses seelischen Processes; Wille ist ihm „Ursache körperlicher Bewegungen ¹⁾“, „genauer derjenige psychische Act, durch welchen unmittelbar die motorischen Nerven erregt werden ²⁾.“

„Wollen“ hat nach Zitelmann an sich mit dem Vorstellen nichts zu thun;

„vielmehr muss der Wille gedacht werden als an sich ausser jeder Verbindung mit der Vorstellung stehend, sein Inhalt ist nicht selbst eine Vorstellung, sondern ist nur etwas, was zugleich Inhalt einer Vorstellung sein kann. Das sind aber zwei grundverschiedene Dinge. Wenn ich mir den Inhalt des Willens klar machen will, so wird er für mich selbstverständlich eine Vorstellung sein; denn ich kann nur in Vorstellungen denken; an sich aber und mit Rücksicht auf sich selbst ist er nicht Vorstellung, sondern ideale Bestimmtheit (?), Eigenschaftung, Qualification desselben, wie man es nennen will.“

Vom psychologischen, mehr noch vom juristischen Standpunkte aus würde sich diese Begriffsbestimmung, auch wenn wir ihren, von uns in monistischer Herleitung abgewiesenen principiellen Dualismus zwischen Wollen und Vorstellen acceptiren könnten, dennoch rein logisch insofern als verfehlt kennzeichnen, als sie eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* einschliesst. Wir suchten eine psychologische, d. h. eine solche Begriffsbestimmung, die auf dem Gebiete des innerlichen, seelischen Geschehens liegt, und Zitelmann bietet uns dafür ein äusserliches, ja sogar ein specifisch physiologisches Kriterium. Was soll der praktische Jurist erst mit einer Begriffsbestimmung beginnen, welche die „motorischen Nerven“ hereinzieht? Wenn wir selbst freilich (in unserer Einleitung) dem Juristen das Studium der Psychologie an's Herz legen zu müssen glaubten, so meinten wir damit jedoch keineswegs, dass die Psychologie nichts anderes sei, als ein Theil der Physiologie.

1) Zitelmann, Irrthum und Rechtsgeschäft S. 36.

2) Zitelmann, a. a. O. S. 64. Die Zitelmann'sche Auffassung dürfte wesentlich auf Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, besonders I. § 18. S. 119 ff. zurückzuführen sein. Siehe daselbst S. 119: „Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Causalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniss von Ursache und Wirkung, sondern sie sind Eines und Dasselbe.“

Sodann aber ist auch vom physiologischen Standpunkte aus zuzugeben, dass viele körperliche (richtiger leibliche) Bewegungen von unserem Wollen ganz unabhängig sind, und zwar nicht bloss die rein vegetativen, die Bewegung des Athems, des Herzens, sondern auch Muskelbewegungen; Zitelmann sieht sich dieserhalb in einem juristischen Werke über „Irrthum und Rechtsgeschäft“ zu einer weitgehenden Digression über die speciell physiologische Frage der sog. Reflexbewegungen veranlasst. Wir glauben alle Ursache zu haben, ihm auf dieses physiologische Gebiet nicht zu folgen. Doch mag es uns gestattet sein, einen physiologischen Fachmann von zugleich psychologischer Bildung gegen Zitelmann in's Feld zu führen.

„Es ist sehr oberflächlich“,

sagt Emminghaus in seinem Handbuch der gerichtlichen Medicin, S. 237,

„den Willen nur als einen namentlich motorische Vorgänge anregenden psychischen Process zu bezeichnen. Viel wichtiger ist dessen hemmende Wirkung auf Bewegungen, die aus anderen Gründen (Reflexen, instinctiven Begehrungen) anzufangen und abzulaufen drohen. Eine solche Hemmung kann nur durch Urtheile, die von intellectuellen Gefühlen, z. B. von Scham, Tact, Gewissen u. s. w. geleitet werden, ihren Ursprung nehmen. Wie der Wille den Reflex zügelt, so beherrscht er auch den instinctiven zu Bewegungen drängenden Trieb. Damit ist aber seine Bethätigung noch nicht erschöpft, wie er auch anregend auf das Gedächtniss bei absichtlichem Merken, auf die Erinnerung beim Besinnen, auf die Phantasie, auf das Denken beim willkürlichen Nachdenken wirkt, so vermag er auch geistige Vorgänge, die sich auf andere Ursachen hin abspinnen, zu sistiren, besonders durch Ablenkung der Aufmerksamkeit auf andere Vorstellungen. Dergleichen wäre nicht möglich, wenn der Mensch nicht mit seinem Urtheil seinen eigenen psychischen Processen voraus-eilte und deren Folgen und Resultate bis zu einem gewissen Grade in raschem Ueberblick vor auszubestimmen vermöchte. — Und so ist er im Stande, unzweckmässige psychische Entwicklungen zu sistiren, die anfangen oder anzufangen drohen. — Bei Schwachsinnigen fehlen diese höheren geistigen Gefühle und Urtheile.“

Auch Lotze, dessen Microcosmus Zitelmann doch mehrfach an anderen Stellen berücksichtigt, hätte wohl den Versuch einer Widerlegung von seiner Seite verdient mit Bezug auf folgende lichtvolle Ausführung über das Verhältniss des Willens zu den Muskelactionen:

„— nicht durch diese mangelhafte Kenntniss (der Muskeln u. s. w.)“ schreibt Lotze ¹⁾, „wird die Seele zu ihren Handlungen befähigt, nicht sie

1) Microcosmus I. 318 ff.

ist es, welche, die vorhandenen Mittel überblickend, wählend und im Einzelnen leitend sich zur Ausführung einer Bewegung die nöthigen Muskeln aussucht. Hätte sie selbst diese gefunden, so würde sie doch rathlos stehen, wie sie diesen Werkzeugen die hinlängliche Grösse des Anstosses zukommen lassen sollte; — auch hier muss die Seele jenem Zusammenhange vertrauen, der in allem Naturverlauf nach unveränderlichen Gesetzen Zustand mit Zustand verbunden hat und der auch die inneren Regungen, zu denen ihre Natur fähig ist, ohne ihr mithelfendes Zuthun mit Veränderungen ihres Körpers verknüpft. Sobald das Bild einer bestimmten Bewegung in unserem Bewusstsein verbunden mit dem Wunsche ¹⁾ ihres Geschehens auftaucht, so ist dies der innere Zustand, an den diese durchdringende Gesetzlichkeit der Natur als nothwendige Folge die Entstehung dieser bestimmten Bewegung gestattet hat und sie geschieht nun, nachdem diese Anfangsbedingung ihres Eintretens gegeben ist, ohne unser Mitwirken, ohne unser Zuthun, selbst ohne alle Einsicht unsererseits in den Gang des Mechanismus, den uns der Zusammenhang der Natur gestellt hat.“ „Und nicht immer gehen Bewegungen aus unserem Willen hervor.“

Es kann uns hiernach nicht wundern, dass Zitelmann's Willensbegriff noch zu vielen anderen Differenzen mit unserer eigenen Terminologie führt. Unter anderen gilt ihm „Trieb“ als die Ursache des Wollens und ist im Gegensatz zum Willen „ein lediglich innerlich bleibender Zustand, gleichsam ein inneres Spannungsverhältniss der Seele“, während der Wille „der die motorischen Nerven in Bewegung setzende psychische Act ist und erst in der Wirklichkeit dieser Wirkung sein vollständiges Kriterium hat.“ Ich gebe gern zu, dass bei dem gegenwärtigen Zustande der Psychologie die Terminologie noch schwankend sein kann und nur im Allgemeinen der Wunsch berechtigt ist, sich nicht geradezu in directen Widerspruch zum gewöhnlichen Sprachsinn zu setzen; es ist daher an sich noch kein Beweis eines principiellen Widerstreits, wenn Ausdrücke, wie Trieb, Wunsch u. s. w. von fast jedem Psychologen in verschiedenem Sinne angewandt werden ²⁾, es ist immerhin möglich, dass jeder

1) Festhaltend an unsere in § 4. 5 gegebene Begriffsentwicklung würde ich hier lieber setzen „verbunden mit dem von der Verwirklichungsmöglichkeit von sich aus überzeugten Begehren“.

2) Ein Wort wie „Trieb“ kann selbstverständlich in weiterem und engerem Sinne gebraucht werden. Ich habe es vorgezogen, seine allgemeinste Bedeutung zu Grunde zu legen, in der es auch das noch unbewusste Streben umfasst. Zu eng fasst den Begriff auf der Däne Höffding in seiner übrigens vorzüglichen Psychologie. Er legt dem Triebe Bewusstsein bei. Er schreibt S. 409: „Schon im Triebe ist das Bewusstsein von dem augenblicklichen Eindrücke befreit. Es macht sich ein Streben über den augenblicklichen Zustand hinaus kund; das Gleichgewicht ist aufgehoben. Der Trieb ist psychologisch dadurch bedingt, dass

einzelne in seinem Zusammenhange etwas klares und richtiges meint und dass daher schliesslich die zur Verallgemeinerung sicherer Resultate freilich ganz unentbehrliche Verständigung über ein und dieselbe Terminologie angebahnt werden kann; — allein so viel ist von jedem Seelenforscher zu fordern, dass er sich nicht mit seiner eigenen Terminologie in Widerspruch setze. Dies aber thut Zitelmann, wenn er des Weiteren meint, dass die Triebe als „Unlustgefühl und damit verbundenes Streben an sich blind seien“ d. h. „sie sind auf keine specielle Handlung gerichtet“, „sehend werden sie erst, — wenn die körperliche Bewegung hinzutritt.“(!)

Setzt sich Zitelmann hier nicht mit seiner eigenen Definition des Willens in Widerspruch, nachdem er zuvor behauptet hat, dass derselbe die Vorstellung nicht einschliesse, also an sich blind sei? Im Gegensatz zu uns ist an anderer Stelle bei Zitelmann das Begehren wiederum mehr als das Wollen, weil das Begehren „die Vorstellung des Zweckes einschliesst.“

Auch nach unserer Entwicklung gilt „Trieb“ oder Strebung (Kraft) zwar nicht als die Ursache, wohl aber als das Allgemeine, aus dem sich das Wollen als eine besondere Form abhebt; unmöglich aber können wir das Kriterium des blossen „Triebes“ darin sehen, dass ein solcher ein lediglich inneres Spannungsverhältniss, also etwas latentes bleibe; von Trieben reden wir schon in der Pflanzenwelt, und sehen hier die Triebe sich sichtbar in Bewegung d. h. Wachsthum umsetzen, auch die Bewegungen der Thiere pflegt man mehr auf Triebe, als auf Willensacte zurückzuführen.

Als falsch und wahrscheinlich mit dem Pessimismus Schopen-

sich mit dem augenblicklichen Gefühl und Empfinden eine mehr oder weniger klare Vorstellung(?) dessen verbindet, was die Lust des Moments steigern oder dessen Unlust vermindern kann. Der Trieb setzt einen Gegensatz zwischen dem Wirklichen und einem Möglichen oder Künftigen voraus. Hierdurch unterscheidet sich der Trieb von der Reflexbewegung und dem Instinct, wo der Reiz vielleicht wohl empfunden wird, sich aber keine Vorstellung dessen, was folgen muss, Geltung verschafft. Im eigentlichen Trieb liegt stets eine mehr oder weniger bewusste Forderung.(?) — Im weiteren Sinne des Wortes umfasst der Trieb alle mit Gefühl und Empfindung verbundenen Tendenzen zur Bewegung. Am besten würde es sein, wenn wir es vermeiden könnten, das Wort „Trieb“ in der Psychologie anders als im engeren Sinne: von etwas, das von Reflexbewegung und Instinct verschieden ist, zu gebrauchen.“ — Mir erscheint schon der „weitere Sinn“ bei Höffding zu eng für das Wort. In unserem Sinne bedient sich des Wortes auch Fortlage in seiner Psychologie, wo er die Seele als „Triebwesen“ definirt.

hauers zusammenhängend erscheint uns auch die Zitelmann'sche Ansicht, das Unlustgefühle die letzte Ursache alles Wollens seien ¹⁾).

„Die einzige mögliche Ursache einer Handlung ist vorhandene Unlust; eine Handlung ohne innere Unbefriedigung, deren Aufhebung erstrebt würde, wäre daher nicht nur ohne Zweck, sondern ohne Ursache, also ein Unding.“

Es wäre jämmerlich mit der Welt bestellt, wenn dem so wäre! Selbst eine Arbeit, die aus dem Gefühl der Unlust entspringt, ist eine bedauernswerthe, schwerlich zu Gutem führende Arbeit; — wie aber steht es erst mit dem Spiel, der sich aus reinstem Freuden-Affect auslösenden Bewegung? — Hier verwechselt Zitelmann Ursache und eine eventuelle Folge des unterdrückten Wollens, ein Wollen, das in seiner Verwirklichung gehemmt wird, kann Unlust erzeugen, niemals aber aus Unlust wollen; umgekehrt ist „Unlust“ besonders im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs zumeist Ursache und Begründung des Nichtwollens, man sagt: ich habe keine Lust, bin unlustig, dies oder das zu thun.

Auch Binding ²⁾ geht von einer die Vorstellung ausschliessenden Begriffsbestimmung des Willens aus. In § 32 des cit. Werks unter-

1) Vgl. dagegen auch Lotze, Metaphysik S. 325. „Es bleibt eine mögliche, aber willkürliche Voraussetzung, der Lauf der Dinge erschöpfe sich im beständigen Streben nach Gleichgewicht und nach Wiederherstellung eines Zustandes *m*, die immer nur durch Aufhebung eines bestehenden sich bewirken lasse. Nichts hält uns ab, der entgegengesetzten Ansicht nicht ausschliesslich zwar, aber doch auch die Gültigkeit zuzugestehen, der nämlich, dass ein erreichter Zustand *q* eine Veränderung in dem Befinden der Dinge bedeute, welche die weitere Bejahung und Steigerung derselben Veränderung hervorruft. Jene Ansicht, überall von Störung sprechend, hat nur an die Unlust gedacht, und es natürlich gefunden, dass die auf ihre Beseitigung gerichtete Selbsterhaltung mit dem Grade ihres Erfolges abnehme; sie hat die Lust vergessen, die ebenso natürlich zur Steigerung des erwünschten Zustandes anregt. Denn dass auch sie sich mit der Befriedigung abstumpfe, gilt doch nur für Erregungen des Gemüths, welche die Quelle des Genusses in der Mitwirkung des Körpers finden; er allerdings kommt mit seinen Gewohnheiten des Wirkens dieser Steigerung nicht nach, sondern unterbricht sie durch Ermüdung und Ueberdruß; aber man wird nicht behaupten, dass das Streben nach Erkenntniss mit seinen Erfolgen oder die Sehnsucht nach dem Schönen und Guten mit der Annäherung an ihr Ideal abnehme!“ Das Vorurtheil, Unlust sei *conditio sine qua non* jedes Wollens, hat sich leider seit Schopenhauer allgemein verbreitet, es findet sich auch bei anderen psychologisirenden Juristen als Zitelmann, so bei Lammasch, Grünhut's Zeitschrift 9. S. 224; Bünge, Ueber Vorstellung u. Wille pp. Ztschr. f. Strafr. VI. S. 307.

2) Die Normen und ihre Uebertretung § 32.

scheidet er Wunsch¹⁾ und Wille dahin, dass ersterer, nicht aber letzterer die Vorstellung des erstrebten Erfolges einschliesse! Wille ist nach Binding:

„durchaus nicht lediglich die Anwendung der Fähigkeit des Menschen, causal zu werden in Verwirklichung einer bestimmten Vorstellung, sondern die Ausübung der Fähigkeit, überhaupt causal zu werden, d. h. eine Bewegung von solcher Energie anzufangen. Die Unvorstellbarkeit des Handlungserfolges schliesst keineswegs das Wollen des Zielpunktes der Handlung aus.“

Während Zitelmann seine Sätze mehr unter eigener Firma zu Markte führt, lehnt Binding die seinigen direct an fachphilosophische Autoritäten, wie Schopenhauer und Göring an. Wir thun also gut, diese Quellen seines falschen Begriffs vom Wollen direct aufzusuchen. Göring²⁾ gibt als Hauptbeweis dafür, dass der Wille mit der Vorstellung nichts zu schaffen habe, dass der Wille blind, aber thätig, die Vorstellung sehend, aber unwirksam sei, dieses an, „dass ja der Mensch sich über seinen eigenen Willen täuschen könne.“ Ich hätte doch kaum geglaubt, dass sich auch ungeprüfte vulgäre Redeweisen zur philosophischen Beweisführung verwenden lassen³⁾. Also der Mensch kann sich über sein eigenes Wollen täuschen? Was besagt das? Doch nichts anderes, als dass mancher Mensch, wenn alles eingetroffen ist, was dem naturgesetzlichen Causalzusammenhange gemäss eintreffen musste, nachdem sein Wollen causal geworden, entsetzt vor den nicht gewollten Ergebnissen dieses Causalverlaufs zurückschreckt mit der glaubhaften Betheuerung: „Das habe ich nicht

1) Höffding findet das Wesen des Wunsches darin, dass sich mit dem Triebe Gedanken an Zwecke verbinden, deren Erreichung mit Lust verbunden sein würde, die jedoch den Trieb nicht unmittelbar in Bewegung setzen, „im Vergleich zum Trieb ist der Wunsch contemplativ“. S. 414 a. a. O. Diese Definition trifft nicht das oben S. 34 von mir hervorgehobene Characteristicum des Wunsches, lässt sich aber, wenn man erwägt, dass der Gedanke an Zwecke an sich nicht die Mittel einschliesst, mit ihm vereinigen und würde dann zugleich das in der Note daselbst in Anschluss an Sigwart bewährte Moment in das richtige Licht stellen, warum wir beim Thiere zwar von Begehren, kaum aber von Wünschen zu sprechen wagen.

2) Ueber menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit S. 93.

3) Dasselbe Argument legt seiner Theorie vom unbewussten Willen zu Grunde Ed. v. Hartmann, Philosophie des Unbewussten S. 218: „Dass wir sehr oft nicht wissen, was wir eigentlich wollen, ja oft das Gegentheil zu wollen glauben, bis wir durch die Lust oder Unlust bei der Entscheidung über unseren wahren Willen (!!) belehrt werden, wird wohl Jeder schon Gelegenheit gehabt haben, zu beobachten.“ Solche Argumente können nur auf Gedankenlosigkeit berechnet sein.

gewollt!“ Er hat sich alsdann über die Folgen seines Wollens getäuscht. Aber konnte er sich über den Inhalt seines Wollens täuschen in dem Augenblicke, da er wollte? Unmöglich; — auch wenn wir manchmal zu Jemandem, der sich auf ein bestimmtes Wollen versteift hat, warnend sagen: Du weißt nicht, was Du willst!, so meinen wir nichts anderes, als: Dir sind die wahrscheinlichen Consequenzen Deines jetzigen Wollens unklar; der unmittelbare Inhalt des Wollens kann dem Wollenden ebenso wenig unbewusst sein, wie der Inhalt des Wissens dem Wissenden. Aber freilich zwischen Wissen und Wissen ist nicht minder ein Unterschied wie zwischen Wollen und Wollen. Das Wissen eines Secchi von der Sonne ist ein anderes als dasjenige eines Bauern von demselben Gegenstande. Zu dem durch ein Teleskop die Sonne betrachtenden laienhaften Besucher seines Observatoriums kann Secchi in demselben Sinne, welchen jene Redensart vom Nichtwissen dessen hat, was man will, sagen: Du siehst nicht, was Du siehst! Der Göring-Schopenhauerische Dualismus zwischen Wollen und Vorstellen verwechselt den psychologischen Begriff des Wollens mit dem physisch-metaphysischen des Verursachens. Verursachen kann auch der Wahnsinnige und völlige Trunkene, obgleich es ein Verursachen ist „sicut tegula de tecto deciderit“; verursachen kann auch das unmündige Kind, von dem es heisst: es hat noch keinen Willen; verursachen selbst der Stein, wenn er seiner voluntas naturalis d. h. dem „Streben“ seiner Schwerkraft nachgebend, vom Dache fällt. Nun wäre es gewiss Pedanterie, allzuviel Entrüstung darüber an den Tag zu legen, wenn Schopenhauer einen geistvollen Gedanken des Giordano Bruno aufnahm und jedes Verursachen nach Analogie der Selbstwahrnehmung, auf einer Verallgemeinerung der auch unserm Willen zu Grunde liegenden innerlichen Activität¹⁾ oder Strebung zurückführt, die er dann, sich

1) „In der Activität“, schreibt ganz richtig der Physiologie-Professor Bunge, Lehrbuch der Physiolog. u. Patholog. Chemie S. 9, „da steckt das Räthsel des Lebens drin. Den Begriff der Activität aber haben wir nicht aus der Sinneswahrnehmung geschöpft, sondern aus der Selbstbeobachtung, aus der Beobachtung des Willens, wie er in unser Bewusstsein tritt, wie er dem inneren Sinne sich offenbart.“ Und wenn nun dieses selbe Ding den äusseren Sinnen begegnet, so erkennen wir es nicht wieder. Wir sehen wohl, was drum und dran ist — die Bewegungsvorgänge —, aber den Kern — den sehen wir nicht. Es fehlt uns dafür am Perceptionsorgan. Wir können ihn nur hypothetisch annehmen, und das thun wir, wenn wir von activen Bewegungen reden. Das thut jeder Physiologe; er kann diesen Begriff nicht entbehren. Das ist der erste Versuch einer psychologischen Erklärung aller Lebenserscheinungen. Wir übertragen das

wohl bewusst, damit nur eine Analogie zu geben, „Willen“ nennt, *voluntas naturalis*, Wille in der Natur. Allein es kann nur zur Confusion führen, wenn ein solches Abstractum zur Auflösung ganz bestimmt eingekleideter Gleichungen verwandt werden soll, bei denen alles auf deutlichste Präcision der Begriffe und eingehende Zerlegung sämtlicher Factoren ankommt. Bruno war deshalb vorsichtig genug, von vornherein zu sagen: *voluntas duplex est, naturalis et rationalis*; und zweckmässiger dürfte es sein, die erstere allgemeinere Form des subjectiven Geschehens auch durch ein anderes allgemeineres Wort, Strebung oder Trieb zu bezeichnen, um eine logisch unreine Philosophie zu vermeiden, die sich schliesslich nur als „Missbrauch einer zu diesem Zwecke eigens geschaffenen Terminologie“ qualificiren wird. Aus der Werkstatt dieser unvorsichtigen, nicht genügend unterscheidenden Terminologie stammt das Rüstzeug der „blinden Willenskräfte“ und „unbewussten Vorstellungen“, mit denen der „durch Unlust verursachte“ Pessimismus dem Gefühl der Verantwortlichkeit zu Leibe geht; in dem Laboratorium dieser nicht condensirenden, sondern lediglich „abstrahirenden“ d. h. die lebendige concrete Wirklichkeit zu metaphysischen Gasen verflüchtigenden Philosophie muss Freiheit, Moral und Recht zu blossen Schemen verdunsten. Zu was für praktischen Fehlschlüssen insbesondere Binding durch seine Verwechselung der *voluntas naturalis* und *rationalis* verleitet wird, werden wir im zweiten, specifischer juristischen Theile unserer Arbeit häufig zu constatiren Gelegenheit haben. Das Wollen ist ein rein innerlich-psychologischer Anschauungs-Begriff, das Verursachen ein objectiver Beziehungsbegriff. Der Causalverlauf ist nichts anderes, als der systematische regelmässige Successions-Zusammenhang aller Weltzustände, unter denen auch die inneren, psychologischen Ereignisse ihren Platz haben. Wie kein äusseres Ereigniss ohne Folge ist, so auch kein inneres, und die Causalbeziehung ist die einzige Brücke, welche das Innen mit dem Aussen vereinigt. Die metaphysischen Pfeiler dieser Brücke zu ergründen, ist hier wenigstens noch nicht nöthig. Es genüge einstweilen die begriffliche Scheidung zwischen dem Wollen als einem innerlich Seienden einerseits und dem Verursachen andererseits, als einem Beziehungsbegriff, der das Wollen in Beziehung zu seinen,

aus dem eigenen Bewusstsein Geschöpfte auf die Objecte unserer Sinneswahrnehmung, auf die Organe, die Gewebselemente, auf jede kleine Zelle.“ — „Und“, fügt er hinzu — „hier ist der Punkt, wo sich die schwierigsten Probleme berühren, an denen alle (?) Denker gescheitert sind.“

oft gar nicht einmal gewollten Folgen setzt, — scharf betont zu haben.

Gewollt ist ein verursachter Zustand nur, sofern die Vorstellung dieses Zustandes als strebende Vorstellung, als Begehren mit der Ueberzeugung der Verwirklichung, d. h. als Willensimpuls ihn herbeigeführt hat. Ein nicht vorgestellter Zustand kann wohl durch Wollen verursacht, — niemals aber gewollt sein. Unser, wenn ich so sagen darf, concreter Monismus des Willens und der Vorstellung ist jedoch weit entfernt, das Wollen auf das Vorstellen zu reduciren, vielmehr sind ihm Wollen und Vorstellen zwei nur graduell unterschiedliche Entwicklungen einer Grund-Qualität, des seelischen Vermögens, der Spontaneität. In die Einseitigkeit, alles Wollen auf Vorstellen (Wissen) zurückzuführen, verfällt der abstracte Monismus des Spinoza.

Ethik II. l. 49. „In der Seele giebt es kein Wollen d. h. Bejahen oder Verneinen, ausser demjenigen, welches die Vorstellung als solche enthält.“ Z. „Der Wille und der Verstand sind ein und dasselbe.“ „Ich verstehe unter Willen die Fähigkeit zu bejahen oder zu verneinen, nicht aber das Begehren“. Ethik II. 48. B.

Richtig ist nun zwar, dass jeder Willensact ein Urtheil, ein Bejahen oder Verneinen einschliesst, „Wollungen“ sind praktische Urtheile, „Wollen ist eine praktische Zweckbeziehung auf das eigene Dasein“, sagt ganz treffend v. Ihering „Zweck im Recht“ Cap. I. Aber umgekehrt enthält auch jedes Urtheil eine Willensentscheidung, was wohl niemand deutlicher gemacht hat, als Malebranche, Recherche de la vérité I c. II. 1. 2. 3.:

„Mais cependant, lorsque les choses que nous considérons sont dans une entière évidence, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons, de sorte que nous sommes portés à croire que ce n'est point notre volonté, mais notre entendement qui en juge.

Afin de reconnaître notre erreur, il faut savoir que les choses que nous considérons ne nous paraissent entièrement évidentes que lorsque l'entendement en a examiné tous les côtés et tous les rapports nécessaires pour en juger; d'où il arrive que, la volonté ne pouvant rien vouloir sans connaissance, elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'est à dire qu'elle ne peut plus désirer qu'il représente quelque chose de nouveau dans son objet, parce qu'il en a déjà considéré tous les côtés qui ont rapport à la question que l'on veut décider. Elle est donc obligée de se reposer dans ce qu'il a déjà représenté et de cesser de l'agiter et de l'appliquer à des considérations inutiles; et c'est ce repos qui est proprement ce qu'on appelle jugement et raisonnement. Ainsi ce repos ou ce jugement n'étant pas libre, quand les choses sont dans la dernière évidence, il nous semble aussi qu'il n'est pas volontaire.

Mais tant qu'il y a quelque chose d'obscur dans le sujet que nous considérons, ou que nous ne sommes pas entièrement assurés que nous ayons découvert tout ce qui est nécessaire pour résoudre la question, comme il arrive presque toujours dans celles qui sont difficiles et renferment plusieurs rapports, il nous est libre de ne pas consentir, et la volonté peut encore commander à l'entendement de s'appliquer à quelque chose de nouveau, ce qui fait que nous ne sommes pas si éloignés de croire que les jugements que nous formons sur ces sujets soient volontaires.

Cependant la plupart des philosophes prétendent que ces jugements mêmes que nous formons sur des choses obscures ne sont pas volontaires, et ils veulent généralement que le consentement à la vérité soit une action de l'entendement, ce qu'ils appellent acquiescement, *assensus*, à la différence du consentement au bien, qu'ils attribuent à la volonté et qu'ils appellent consentement, *consensus*. Mais voici la cause de leur distinction et de leur erreur.

Or si on considère bien ces choses, on reconnaîtra visiblement que c'est toujours la volonté qui acquiesce non pas aux choses, si elles ne lui sont agréables, mais à la représentation des choses, et que la raison pour laquelle la volonté acquiesce toujours à la représentation des choses qui sont dans la dernière évidence est, comme nous avons déjà dit, qu'il n'y a plus dans ces choses aucun rapport qu'il ait fallu considérer, que l'entendement ne l'ait aperçu. —

Comme tout le monde convient, que les jugements téméraires sont des péchés, et que tout péché est volontaire, on doit aussi convenir qu'alors c'est la volonté qui juge en acquiescant aux perceptions confuses et composées de l'entendement. Mais au fond, cette question, si c'est l'entendement seul qui juge et qui raisonne, paraît assez inutile et seulement une question de nom.“

Auf diese höchst gehaltvolle Aeusserung eines der klarsten Köpfe, die sich um unser Problem bekümmert haben, werden wir, da sie für die Begründung des Schuldbegriffes, der Verantwortlichkeit und die Lehre von der Willensfreiheit von grosser Bedeutung ist, später noch mehrfach zurückkommen. Malebranche ist ein Monist wie Spinoza, unterscheidet sich aber von der abstracten Einseitigkeit des letzteren durch grössere Umsicht und vermeidet daher auch Spinoza's einseitige Betonung des „passiven“ Vorstellungs-Elements. Spinoza's Monismus ist falsch eben nur durch seine Einseitigkeit; bei grösster Folgerichtigkeit seines Denkens konnte er doch nur zu einer abstracten und halbseitigen, sich ganz in der formalen Logik des Seins beruhigenden Weltanschauung gelangen; so vermeidet er auch hier zwar den Irrthum des psychologischen Dualismus zwischen Wille und Vorstellung, aber nur um den Preis der Nichtachtung der Willens-Spontaneität. Die vorliegende psychologische Frage vom

Monismus des Wollens und Vorstellens hat ein lehrreiches Analogon in dem Verhältniss der Statik und Dynamik im Gebiete der Mechanik. Bekanntlich verdankt die Mechanik ihre Vervollkommnung zu einer exacten Wissenschaft wesentlich der allmählichen Zurückführung aller statischen Beziehungen auf dynamische. Vergl. Düh-
ring, kritische Geschichte der Mechanik, c. 14. p. 19.:

„Nach dem Vorangehenden würde der Streit, ob eine statische Grundgleichung in der dynamischen Fassung oder aber eine dynamische Grundgleichung in der statischen Reduction der zutreffendste Gesichtspunkt für die Auffassung der mechanischen Fundamentalgleichung werden müsse, ganz müssig sein. In Wahrheit giebt er weder eine ausschliesslich statische noch specifisch dynamische Grundbeziehung, sondern kurzweg eine Kräftegleichung, die mit ihrer Allgemeinheit über den zufälligen Gegensatz des Statischen und Dynamischen hinausreicht.“

Bei uns nun handelt es sich um eine psychologische Mechanik, und, wenn wir die Vorstellung als das statische, den Willen als das dynamische Moment nehmen, so können wir uns diese Worte des grossen Wissenschafts-Historikers auch für das psychologische Gebiet aneignen.

Um jedes Missverständniss, als wollten wir das Wollen auf Vorstellen reduciren, vollends abzuschneiden, schliessen wir uns den Worten Lotze's ¹⁾ an: „Nur ein Vorurtheil der Schule kann den Versuch machen, die Natur des Wollens auf ein blosses Wissen zurückzuführen und die Behauptung zu vertheidigen, der Satz: „ich will“, sei gleichbedeutend mit dem klaren und zuversichtlichen Bewusstsein des anderen: „ich werde“. Nur die Gewissheit vielleicht, dass ich handeln werde, mag gleichbedeutend sein mit dem Wissen meines Wollens, aber dann wird in dem Begriffe des Handelns jenes eigenthümliche Element der Billigung, der Zulassung oder Absicht eingeschlossen sein, welches den Willen zum Willen macht und welches wir in der blossen Voraussicht des zukünftigen Eintretens einer von uns ausgehenden Wirkung vermissen.“

Dieser Satz wirft auf unser Problem ein neues Streiflicht durch Hervorhebung des Moments der Billigung, in dem ebenfalls eine wichtige Voraussetzung für die richtige Lehre von der Freiheit und Verantwortlichkeit zu finden sein wird. Die Theorie Zitelmann's, Binding's, Göring's und Schopenhauer's, welche consequenter Weise jede Verantwortlichkeit leugnen müsste, fehlt hauptsächlich durch völlige Uebersehung dieses wichtigen Moments; denn „Wollen“ heisst

1) Microcosmus I. 289.

nach Binding ja „überhaupt causal werden.“ Doch ist hier noch nicht der Ort, auf die Zusammensetzung des Schuldbegriffs aus den Factoren des Wollens und Vorstellens im Verhältniss zum Causalzusammenhang einzugehen.

Vielmehr kehren wir zunächst noch einmal zu unserem Ausgangspunkt zurück. Es hat sich in der That herausgestellt, dass der Wille keine undefinirbare d. h. begrifflich unzerlegbare Entität oder Qualität, sondern ein zusammengesetzter psychologischer Vorgang ist. Der Wille ist keine metaphysische Entität. Insofern hatte allerdings schon Spinoza richtig ¹⁾ geschrieben: „Verstand und Wille verhalten sich zu dieser oder jener Vorstellung oder zu diesem oder jenem Wollen ebenso, wie die Steinheit zu diesem oder jenem Stein oder wie der Mensch zum Peter oder Paul.“

„Der Wille und der Verstand sind nichts, als die einzelnen „Wollungen“ und Vorstellungen, aber das einzelne Wollen und die einzelne Vorstellung sind ein und dasselbe ²⁾.“

Gewiss ist die Steinheit nicht vor den einzelnen Steinen und die Menschheit ist nichts vor Existenz des einzelnen Menschen, die einzelnen Menschen bilden begrifflich zusammengefasst die Menschheit, nicht aber sind die einzelnen Menschen aus der Menschheit hervorgegangen.

Was am Begriff des Willensvermögens oder richtiger der einzelnen Wollensmöglichkeiten richtig ist, hat Beneke sehr gut in seiner pragmat. Psychologie (S. 43. 44) folgendermaassen ausgedrückt:

„Die eigenthümliche die Form des Wollens charakterisirende Combination kann sich zuerst nicht anders bilden, als im erregten (bewussten) Seelensein, d. h. in dem ein Begehren in dem anzugebenden Verhältnisse mit einer Vorstellungsreihe zusammen eintritt. Vor der ersten Combination dieser Art existirt die dem Wollen eigenthümliche Form noch gar nicht in der Seele, auch nicht in Vermögen und Kräften. Nachdem aber diese Combination im erregten Seelensein entstanden ist und mehrfach entstanden ist, existirt sie im inneren Seelensein und existirt sie mehrfach in diesem fort; und nun haben wir Vermögen, in welchen die Form des Wollens vorgebildet ist, so dass sie sich auf ihrer Grundlage, rein durch das Hinzukommen gleichviel welcher steigernden Elemente im Bewusstsein ausbilden kann d. h. wir haben (concrete) Vermögen für Wollungen, Willensvermögen.“

1) Ethik II. 48. E.

2) Ethik II. 49.

Ob nicht schliesslich dennoch zur Erklärung der, alle einzelnen Vorstellungen und „Wollungen“ zu einem psychischen Organismus verbindenden Einheit und zur Lösung des Problems der Schuldfrage und sittlichen Verantwortlichkeit wir ein transcendentes Subject aller dieser einzelnen Vorstellungen und Wollungen voraussetzen haben, anstatt mit Beneke sie auf eine unbeschränkte Addition selbständiger Vermögen und ein blosses Aggregat zurückzuführen, das müssen wir einstweilen ebenfalls dahingestellt lassen. Bislang beharren wir auf dem Boden der Erfahrung und können und müssen darnach constatiren, dass unsere rein psychologische Betrachtung zu einem Resultat führt, das mit demjenigen der Physiologie vollständig congruent ist. So kennzeichnet vom physiologischen Standpunkt aus Lockhardt Clarke in seiner Abhandlung über die Natur des Wollens (*Psychological Journal* 1863) den Willen lediglich als eine Resultante sehr complicirter Wechselwirkungen der höchst organisirten Ganglienzellen des Gehirns. „Der Wille“, sagt er, „ist keine Entität, auch keine angeborene oder constante Fähigkeit, sondern ein dem Grad nach verschiedenes und überhaupt veränderliches Organisationsresultat.“ — „Wo immer ein zuführender Nerv zu einer Ganglienzelle oder einer Gruppe von Ganglienzellen tritt und aus dieser Zelle oder Zellengruppe wieder ein abführender Nerv austritt, befindet sich das mögliche oder wirkliche Centrum für einen einzelnen Willensact. — „Wenn ein bestimmter Willensact das Resultat einer Reflexion ist, so stellt er physiologisch eine, in Folge der Uebertragung von Thätigkeit von einer Zellengruppe auf eine andere innerhalb der grauen Lagen der Hemisphären verwendbar oder freigewordene Kraft dar. Es muss deshalb eine Modification des Zustandes dieser Centralorgane die Reflexion behindern und auch auf die hieraus resultirende Willenskraft von Einfluss sein, und wir finden in der That, dass diese Willenskraft sowohl nach Qualität als nach Quantität der Veränderung des nervösen Substrats entsprechende Modificationen zeigt.“

In dieser Congruenz der modernen physiologischen Auffassung mit der unsrigen dürfen wir eine willkommene Bestätigung unserer Ueberzeugung finden, auf dem richtigen Wege zu sein.

Im übrigen haben wir bereits betont, dass Physiologie und Psychologie zwei getrennte Wissenschaften sind, deren jede mit ihren besonderen Methoden arbeitet und eine besondere Seite der Wirklichkeit ins Auge fasst, und die lediglich durch dasjenige allgemeine Band mit einander vereinigt sind, das alle Spezialwissenschaften umfasst.

Wir wenden uns damit zur weiteren psychologischen Analyse des Wollens zurück.

Capitel II. Weitere psychologische Analyse des Wollens. Motiv, Zweck, Absicht und Vorsatz.

Das wichtigste Ergebniss der bisherigen Untersuchung war nächst dem Nachweis einer einheitlichen Wurzel des Wollens und Vorstellens in der Spontaneität der psychischen Substanz die Einsicht, dass das Wollen bereits zu den zusammengesetzteren Vorgängen des Seelenlebens gehört, wenigsten das Wollen in dem von uns zu Grunde gelegten specifisch menschlichen Sinne als *voluntas rationalis*. Eine weitere scharfsinnige Zerlegung dieses Vorganges verdanken wir der vorzüglichen Monographie Professor Sigwart's: „Ueber den Begriff des Wollens und sein Verhältniss zum Begriff der Ursache“ (Sigwart's kleine Schriften I). Sigwart unterscheidet in dem bewussten Willensvorgange drei Stadien.

I. Zunächst die inneren Vorbedingungen des Willensactes. Die erste Vorbedingung ist die Vorstellung eines zukünftigen Zustandes. Was aber diese Vorstellung von allen anderen Vorstellungen eines zukünftigen Zustandes, die zu keinem Wollen führen, von blossen Hoffnungen oder Erwartungen unterscheidet, ist dieses, dass sie einerseits von der Ueberzeugung begleitet wird, es stehe in unserer Macht, diesen zukünftigen Zustand herbeizuführen, und dass ihre Spontaneität sich andererseits von den übrigen im Gleichgewicht befindlichen „statischen“ Vorstellungen sich als „dynamische“ abhebt, dass sie als innerer „Reiz“, als Begehren, als „Motiv“, d. h. Bewegungstendenz empfunden wird. (Vgl. oben Cap. I., § 4, S. 24—30.) Die einfachsten Willensacte sind schon hiermit subjectiv gegeben. Diese aber unterscheiden sich kaum von den instinctiven Handlungen oder Reflexthätigkeiten, die sich als unmittelbare Auslösung eines Reizes characterisiren. Practisch kommt ein solches isolirtes unmittelbares Wollen kaum in Betracht.

Vielmehr werden sich bei dem im eminenten Sinne bewussten Willensvorgange mit jener ersten Vorstellung in der Regel eine Reihe von anderen Vorstellungen „associiren“, die sich als „Ueberlegung“ oder „Erwägung“ des Verhältnisses, in dem der vorgestellte zukünftige Zustand zu uns steht, darstellen, eine Ueberlegung, die es durchweg mit zwei Fragen zu thun hat:

1. mit der Frage: „Soll ich die Zweckvorstellung (das

Project) wirklich zum Gegenstande meines Wollens machen? Es handelt sich wesentlich um eine Erwägung, d. h. Abwägung ihres Werthes für mich; — stellt sich mir der Zweck als eine zu realisirende Daseinsbedingung im weiteren Sinne dar?“ In diesem Stadium wird sich also vor allem die affective Seite, das Gefühlsmoment der seelischen Vermögen geltend machen. Für das Wohl des Individuums ist dieses Stadium das bedenklichste. Die niederen und sinnlichen Gefühlsvorstellungen sind in der Regel nicht nur reizbarer und leichter erweckbar, sondern pflegen auch einen grösseren „Raum“¹⁾ einzunehmen, als die geistigeren und zusammengesetzteren. — Es ist das Stadium, in dem die sittlichen Conflictte ihre Rolle spielen, ein psychologisches Rhodus — „hic Rhodus hic salta!“ — wie für den Dichter, zumal für den Dramatiker, so für den praktischen Philosophen. Weniger zeitlich als logisch von dieser Frage getrennt wird sich eine andere geltend machen, nämlich das „Kann ich?“ Diese Frage betrifft die realen Beziehungen, in denen der vorgestellte Zustand innerhalb des ursächlichen Zusammenhanges steht. Nur wenn ich zu der Ueberzeugung komme, dass irgend eine Anknüpfung causaler Fäden in meiner gegenwärtigen Lage zu jenem Zusammenhange möglich ist, kann ich wollen.

Sollte die Werthschätzungsfrage auch noch so intensiv von mir bejaht werden, so bleibt der Vorstellungs-Complex doch in der Form des Wunsches befangen, so lange ich diese zweite Frage nicht wenigstens in allgemeinsten Weise, wenn auch irrthümlich, habe bejahen können. Vrgl. oben Cap. I, § 4, S. 34.

Die Kräftespannung zwischen diesen Vorstellungen, dieses Erwägen und Ueberlegen muss einen dynamischen Abschluss finden, mag nun der Conflict ein sehr erheblicher und lang dauernder oder so gut wie gar keiner sein. Seine Resultante, der Abschluss, ist eine entweder positive oder negative Willensentscheidung. Dieselbe ist allemal (vgl. oben S. 45 ff.) ein Urtheil, ein Urtheil, das die beiden zuletzt erwähnten Fragen oder eine derselben entweder bejaht oder verneint. Dieses Urtheil hat aber nicht nur, wie Spinoza

1) Ich verstehe unter psychologischem Raum die Vielfachheit der zur Bewusstseins-Production strebenden Vermögen. Vgl. oben S. 29. Dieselbe kann zufolge ihrer grösseren „Masse“ eine Strebungs-Vorstellungs-Gruppe von an sich stärkerer Werthschätzung dermassen überwiegen, dass es heisst: Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach, oder richtiger: Das Fleisch, d. h. die Sinnlichkeit, ist durch seine grössere Masse in mir mächtiger, als der an sich werthvollere Geist.

zu meinen scheint, eine logische Qualität, es ist kein blosses Bejahen oder Verneinen, sondern ein practisches Urtheil. „Während im (rein logischen) Urtheil,“ sagt Sigwart a. a. O., „nur das Verhältniss der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Subject und Prädicat, das in ihrem Inhalt als solchem liegt, anerkannt wird, handelt es sich hier um den nicht weiter beschreibbaren Act, durch welchen ich ein Gedachtes in (Zweck-) Beziehung zu mir setze, mein eigenes Sein dadurch zu fördern, zu erweitern, zu erhalten bewusst bin.“¹⁾

Nicht das Objective an sich, sondern die Beziehung des Wollenden zum Object ist eigentlicher Gegenstand des Wollens. Daran ist selbst bei allgemeinen Ideen, in denen der Wollende „aufgeht“, fest zu halten, der Wollende identificirt sich eben mit der Idee.

Ungeachtet indessen der eigenthümlich practischen Natur ihrer Urtheilsform ist die Willensentscheidung, das „ich will es thun“, noch nicht unmittelbar identisch mit dem Causalwerden nach aussen; zeitlich mag es damit zumeist zusammenfallen, logisch ist es scharf davon zu trennen. Sein Unterschied vom Causalwerden zeigt sich am klarsten in der verneinenden Form. Hier kommt es gar nicht zum objectiven Causalwerden, und doch ist der Willensact unzweifelhaft vorhanden. „Nolle“ ist nicht einfach „nicht wollen“ in dem Sinne, dass gar kein unter dem Allgemeinbegriff des Wollens zu subsumirendes bewusstes Thun vollzogen würde, sondern es ist ein negatives Wollen; eine Willensentscheidung ist vorhanden, ebenso gut wie die Verneinung des Prädicats ein Urtheil ist und nicht etwa kein Urtheil.

II. Die Willensentscheidung als solche tritt aber auch, wenn sie eine bejahende, auf positive Bethätigung gerichtete ist, keineswegs immer sofort als Causalmoment des weiteren Weltverlaufs in die objective Erscheinung. Häufig erheischt sie noch ein weiteres rein psychologisches Vorstadium, welches Sigwart als „Stadium der

1) Zur Abwehr von Missverständnissen bemerke ich noch, dass die im Text hervorgehobenen Stadien der Erwägung (Werthschätzung) und Ueberlegung (Kann ich?) keineswegs immer zur bewussten Entwicklung kommen. Unzählige Willensvorgänge vollziehen sich, nachdem sie durch häufige Gewohnheit eingeübt sind, schliesslich mit unbewusster Mechanik, so selbst oder gerade vorzugsweise die berufsmässigen. — Auch die Gewohnheiten des Denkens vollziehen sich zumeist ohne besondere Aufmerksamkeit. In vielen Fällen wird auch die Bejahung des Zwecks nur dadurch möglich, dass einem lebhaften, irgendwoher im Augenblick auftauchenden Begehren die Reflexion keine Hemmung entgegensetzt. Auch die Nebenfrage „Kann ich?“ pflegt bei einfachen oder gewohnten Verhältnissen sich kaum zum Bewusstsein zu steigern. Vgl. Sigwart a. a. O.

Feststellung der Mittel“ bezeichnet. Im weiteren Verfolg der vorhin ad I. auf die Frage „Kann ich?“ sich beziehenden Ueberlegung sind nun noch nach deren allgemeiner Bejahung zu überlegen 1. regressiv die ersten Ursachen, aus denen der principaliter vorgestellte Zustand (der Zweck) resultirt und 2. progressiv, vom Subject aus, die Punkte der Aussenwelt, die ein Eingreifen zur Herbeiführung dieser nächsten Ursachen verstatten. In denjenigen Fällen, in welchen dieses Stadium von der der Willensentscheidung vorausgehenden allgemeinen Bejahung des „Kann ich?“ sich deutlich abhebt, folgt dieser dann noch, als „Abschluss“ des die Mittel erwägenden und auswählenden Denkens, der „Beschluss“. In allen solchen Fällen wird dann das Mittel, für das man sich entscheidet, wieder ein näherer, dem principalen Zweck untergeordneter Gegenstand des Wollens. So schiebt sich denn oft eine ganze Reihe von „Mittelzwecken“ zwischen dem Entschluss und dem „Endzweck“ ein; und erst diesem Beschluss, der nichts anderes ist als das von der Majorität der Strebungen, Gedanken und Gefühle hinsichtlich der verschiedenen objectiv möglichen Mittel gefasste Votum folgt nun, wenn es ein wirklicher Entschluss, d. h. zugleich ein End-Schluss ist, mit Naturnothwendigkeit der als solcher nicht mehr beschreibbare, nur unmittelbar erlebbare Willens-Impuls nach Aussen, der einerseits die rein psychologische Seite des Wollens abschliesst und andererseits die Thätigkeit beginnt, d. h. — sofern es sich um ein rein negatives, sich bloss in den sogen. Hemmungs-Centren des Hirns betätigendes Wollen handelt —, durch Vermittelung der motorischen Nerven und der Muskeln nach Aussen hin causal zu werden strebt.

Die Art und Weise, wie schliesslich dieses Causalverhältniss zwischen innerem Willensimpuls und der Nerven- und Muskelthätigkeit zu Stande kommt, — mag auch die Physiologie noch so tief in Einzelprocesse mechanischer und chemischer Natur, die dabei vorkommen, eindringen —, wird für alle Zeiten wohl ein unerklärliches Factum bleiben, wie alle andern, auch die rein objective Causalität überhaupt. Wenigstens liefert das genaueste Eindringen in die phänomenalen Gesetze des Geschehens niemals eine metaphysische Begreiflichkeit des Geschehens. Wir müssen die Thatsache anerkennen, dass eine Welt ist und dass in derselben Ereignisse stattfinden, und zwar dass letztere nach bestimmten Regeln, die wir missverständlich „Gesetze“ nennen (Stuart Mill nennt sie exacter „Gleichförmigkeiten“ der Succession in den Phänomenen ¹⁾), stattfinden.

1) Stuart Mill, Logik II. Buch III. Cap. IV.

III. Was jenseits des subjectiven Willensimpulses liegt, ist nun kein Wollen mehr, sondern objectives naturgesetzliches Geschehen. Dieses ist für die psychologische Begriffs-Analyse des Willens nicht mehr von Interesse. Es gehört schon zum Schuldbegriff, der, ein Beziehungsbegriff, als Brückenbogen die beiden Pfeiler des Subjectiven und Objectiven, des Diesseits und Jenseits, des metaphysischen Zusammenhangs zwischen Wollen und Geschehen überwölbt und verbindet.

Die Zergliederung des Schuldbegriffs im II. Buch wird uns die Ausmessung des Verhältnisses der Causalität zum Willen als Aufgabe stellen.

Zunächst wollen wir aus dem Bisherigen noch einige praktisch wichtige Begriffsbestimmungen abzuleiten versuchen.

Als „Motiv“ bezeichneten wir schon die erste oder principale Vorstellung des erstrebten zukünftigen Zustandes, welche die Reihe der sie unterstützenden Nebenvorstellungen und Zweckmittel-Vorstellungen auslöst oder zum Bewusstsein weckt. Offenbar ist Motiv in diesem Sinne identisch mit der Zweckvorstellung, Zweck ist nur der objective Ausdruck für das principale Motiv; die Endzweckvorstellung wirkt als Motiv, d. h. als Erweckungsmittel, gewissermassen als psychologischer Hebel, für die Mittelvorstellungen. Caesar will die Alleinherrschaft an sich reißen. Zu diesem Endzweck muss er einen Bürgerkrieg erregen. Die Zweckvorstellung der Alleinherrschaft wirkt also als Motiv für den Willen, einen Bürgerkrieg zu beginnen. Caesar will den Bürgerkrieg beginnen. Zu diesem Endzweck muss er sein Heer über den Rubicon führen. Der erstere Zweck wirkt also wieder als Motiv für den letzteren. Motiv in diesem Sinne ist nichts anderes als psychologisches Causalmoment, und wir sehen, dass daher die Qualität einer Vorstellung als Motiv ebenso durch ihre Stellung innerhalb der Succession bedingt, also ebenso relativ ist, wie der objective Begriff der Ursache im Verhältniss zur Wirkung; — nur dass im Gebiete der objectiven Möglichkeit der entferntere Erfolg als Wirkung immer dem näheren als der Ursache entspringt, während in der Seele des Wollenden die Vorstellung des entfernteren Erfolges (also der Wirkung) das Motiv, also die psychologische Ursache für den näheren bildet. Das objective Verhältniss von Ursache und Wirkung kehrt sich in der Seele des Wollenden geradezu um. Hier ist in der That im Sinne des Aristoteles die *causa finalis* die *causa efficiens*, das *τὸ οὐ ἐνεκα* identisch mit dem *τὸ ὄθεν ἢ κίνησις*. Allein der Begriff „Motiv“ ist nicht auf diese

Kette der psychologischen Zweck-Ursachen zu beschränken. In den meisten Fällen ist eine Endzweck-Vorstellung allein nicht ausreichend, den Entschluss herbeizuführen und die Wahl der Mittel zu bestimmen; andere Momente des psychischen Systems leisten ihr einen direct antagonistischen oder wenigstens einen Trägheits-Widerstand. In diesen complicirteren Fällen des Willensprocesses bedarf dann die zuerst aufgetauchte Endzweckvorstellung der Unterstützung anderer psychischer Momente, Vorstellungen, Gefühle, Strebungen, um zu einem Uebergewichte über die widerstrebenden oder retardirenden Momente und somit zu einem Entschlusse zu gelangen. So taucht z. B. in dem psychischen System eines Menschen, vielleicht angeregt durch eine Einwirkung von aussen, etwa durch directe Aufforderung einer anderen Person, die Vorstellung (Endzweckvorstellung, principales Motiv) auf, einen lange nicht gesehenen Freund zu besuchen, sie ist objectiv bedingt durch den Gedanken, eine Reise nach X. zu machen und weckt daher diesen Gedanken als Motiv. Allein dem letzteren treten die Vorstellungen der Unbequemlichkeit der Reise, der mit dieser verbundenen Kosten und des Zeitverlustes hemmend entgegen. Jetzt kommen aber der Endzweck-Vorstellung andere sich mit dem Besuchs-Gedanken associirende Nebenvorstellungen zur Hülfe, Interessen, die mich mit dem Freunde verknüpfen, alles, was sich unter dem Begriff gerade dieser Freundschaft subsumiren lässt, vielleicht auch Nebenvorstellungen anderer Art, Vorstellungen von Vergnügungen, die man sich auf der Reise oder in X. verschaffen kann. Sofern alle diese einzelnen Momente der principalen Vorstellung das schliessliche Uebergewicht verschaffen, pflegt man auch sie als Motive zu bezeichnen; und es ist sogar eine Neigung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, gerade solche Nebenmomente vorwiegend als Motive von der Hauptzweck-Vorstellung zu unterscheiden, nicht in Abrede zu nehmen. Dennoch lässt sich eine streng begriffliche inhaltliche Scheidung zwischen Zweckvorstellung und Motiven unmöglich durchführen. Es liegt eben auf der Hand, dass jegliches Motiv, sofern es doch motivirend nur wirken kann durch seine Strebungs-Qualität, schliesslich immer das Wollen der Befriedigung eben dieses strebenden Vermögens involvirt und somit wieder für sich als Endzweck aufgefasst werden kann. Zweck und Motiv sind relative Begriffe, jedes Motiv lässt sich von der einen Seite als Zweck und jeder Zweck von der anderen Seite als Motiv verwerthen.

Der Sprachgebrauch nun liebt es, allgemeine Begriffe, z. B. Egoismus, Freundschaft, Liebe, Mitleid, Gewinnsucht u. s. w. als Motive

anzugeben. Genauere Betrachtung dessen, was gemeint ist, wird stets nachweisen können, dass er unter diesen abstracten Motiven allemal ganz individuelle Vorstellungsgruppen, höchst zusammengesetzte Associationen vieler einzelner bestimmter Vorstellungen und Gefühle meint, welche nach Befriedigung streben.

Motive sind psychische Kräfte. Psychische Kräfte schweben ebenso wenig wie physische als Abstracta umher, so wenig es in der physischen Welt eine allgemeine Schwerkraft gibt, gibt es im Seelischen eine allgemeine Liebe, Freundschaft, einen allgemeinen Hass u. s. w., stets sind diese Worte nur Abbreviaturen für manchmal sehr zusammengesetzte Gruppen und Systeme von qualitativ und quantitativ individualisirten Elementen.

Wie das Motiv, so bezieht sich auch die Absicht auf den Endzweck. Von Absicht reden wir jedoch niemals, wo es sich um das Wollen eines unvermittelt herbeizuführenden Zustandes handelt. Wollen wir z. B. durch unmittelbaren Willensimpuls unseren Arm in eine andere Lage bringen, so werden wir schwerlich sagen, dass wir den Arm bewegen, in der Absicht, ihn in eine andere Lage zu bringen. Das wäre die reine Tautologie ¹⁾. Dagegen können wir

1) Diese einfachste Willensaction kann nicht genauer zergliedert werden, obwohl Beneke es versucht in seinen „Beiträgen zur Seelenkrankheitskunde“ S. 155: „Zergliedern wir denjenigen Seelenzustand, welchen wir als Bewegewollen des Arms aufführen, so zeigt sich: er besteht in der (unmittelbar oder mittelbar) mit einem Aufstreben verbundenen Gesichts-Vorstellung der Arm-bewegung. Diese aber ist, wie wir in der ersten Abhandlung auseinandergesetzt, diejenige Vorstellung, welche sich der Arm-bewegung, als Vorstellung der sie begleitenden somatischen Veränderung angeschlossen und sich durch die innige Verknüpfung mit derselben, aus dem Kreise der übrigen, ihr ursprünglich gleichartigen Gesichtsthätigkeiten als Vorstellung unseres Leibes hervorhebt. Hierdurch wird dann auch leicht der Zusammenhang zwischen dem Bewegewollen des Armes und dem wirklichen Bewegen klar(?). Jene mit einem Aufstreben behaftete Gesichts-Vorstellung des bewegten Armes, die wir als Bewegewollen gefunden haben, gehört zu denjenigen Thätigkeiten, welche wir nicht rein aus uns selbst zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit zu steigern vermögen. Ihre ursprüngliche Vollkommenheit ist nämlich diejenige, welche sie als Wahrnehmungen besaßen (denn alle unsere Gesichts-Vorstellungen sind ja Reproduction von Wahrnehmungen); Wahrnehmungen aber bedürfen zu ihrer Erzeugung eines äusseren Reizes, die äusseren Reize aber sind nicht unmittelbar in unserer Gewalt, und das jener Gesichts-Vorstellung anhaftende Aufstreben zum Wahrnehmungwerden ist mithin ein vergebliches. Was wird nun in diesem Falle weiter geschehen? Das Aufstreben (oder das Uebermass an zum Reize strebendem Vermögen) wird sich auf andere Seelenthätigkeiten fortpflanzen, natürlich auf mit jener in Verbindung stehende, nach den bekannten Mittheilungsgesetzen. Zu diesem gehört nun auch die wirkliche Arm-bewegung, wie wir vorher gezeigt, und

schon von Absicht sprechen, wenn diese Armbewegung von der Principal-Vorstellung ausgelöst wurde, die Muskulatur unseres Armes zu zeigen: ich habe den Arm in der Absicht, seine Muskulatur zur Schau zu stellen. Doch würde für mein Sprachgefühl die Anwendung des Wortes „Absicht“ auch in diesem Fall noch etwas Umständliches an sich tragen. Die Absicht ist eine Endzweckvorstellung, die das Wollen von Mittelzwecken veranlasst und leitet, die Vorstellung eines Ziels, welches nicht unmittelbar realisirbar, sondern nur durch Mittelzwecke zu erreichen ist, etwas, worauf man es beim Wollen und Handeln „abgesehen“ hat; so ertheilt, wie fast immer, auch hier die Stammesgeschichte des Wortes die deutlichste Auskunft über seinen wahren Sinn und dessen Unterschied von Synonymen. Völlig verfehlt und verkehrt erscheint es mir demnach, wenn Zitelmann S. 125 seines mehrfach citirten Werkes (Irrthum und Rechtsgeschäft) definirt:

„Das Eigenthümliche der Absicht liegt darin, dass sie unmittelbar von dem betreffenden Willensact, zu welchem sie treibt, gefolgt wird“; — und weiter: „Demnach ist Absicht der den unmittelbaren Willen in Wirksamkeit setzende psychische Zustand, der in einem Trieb oder Streben nebst (!) der Vorstellung besteht, dass aus einem durch die bestimmte körperliche Bewegung zu verursachenden Erfolg die Aufhebung vorhandener Unlust (?) folgern werde“.

Diese, auch übrigens nicht eben klar verständliche, Definition der „Absicht“ ist nur als eine Folge der bereits oben S. 39—42 besprochenen psychologischen Unklarheiten zu verstehen, wonach Zitelmann erstens den Willen an sich für vorstellungslos (blind) hält, ferner meint, dass er nur aus Unlustgefühlen entspringe, und endlich dass er mit der körperlichen Bewegung zusammenfalle. Die Absicht ist nun zweifelsohne eine Vorstellung, der besondere psychologische Triebkraft zukommt, eine strebende Vorstellung, also bereits als solche innerhalb der psychologischen Begriffssphäre des Wollens belegen, während Zitelmann sie vom Wollen als dessen unmittelbarste Ursache unterscheidet. Was ihr innerhalb dieser Sphäre nun noch einen ausgezeichneten Rang beschafft, ist aber gerade im Gegen-

zwar wird (nach Gesetzen, deren Auseinandersetzung uns hier zu weit führen würde) sie vor allen anderen Seelenthätigkeiten jenes Aufstreben in sich aufnehmen. Nun aber ist diese eine solche, welche der vollendeten Ausbildung rein aus uns selbst fähig ist; tritt also kein Hinderniss ein, so wird sie wirklich vollendet ausgebildet werden, das Bewegewollen des Armes also in die wirkliche Armbewegung übergehen.“

satz zu Zitelmann's Definition dies, dass sie sich nicht unmittelbar objectiv verwirklicht, sondern vielmehr weitere psychische Mittelglieder voraussetzt, Ueberlegungen im Sinne des I. u. II. Sigwart'schen Stadiums (Soll ich? und Kann ich?). Eben dadurch bewährt sie sich zugleich als ein „Vermögen“, als eine „Kraft“ von besonderer Präponderanz im psychischen System, als eine Willensangelegenheit, die vermöge ihres höheren Affektionswerthes für uns stark genug ist, nicht nur die entgegenstehenden Momente (Bedenklichkeiten) aufzuwiegen, sondern auch durch die von ihr ausgehende Anziehungskraft noch eine Anzahl von anderen Vorstellungen und Strebungen, die von selber dieser Steigerung zum Bewusstsein und Wollen vielleicht im vorliegenden Fall gar nicht fähig gewesen wären, zu wecken und in ihren Dienst zu nehmen und uns zu einem complicirten Thun zu veranlassen, bei dem wir es auf Etwas „abgesehen“ haben. Denn wer den Zweck will, muss auch die Mittel wollen, obwohl vielleicht einzelne der letzteren an und für sich nie von ihm gewollt würden. In dem „Absichtlichen“ liegt eben deshalb neben der Hindeutung auf die grössere Mittelbarkeit und Ausdehnung des psychischen Processes, den wir als Wollen bezeichnen, auch noch der besondere Sinn einer grösseren Intensität des concreten Willensactes. Dagegen bezeichnet man mit Vorsatz in intensiver Hinsicht entweder nur überhaupt den Gegensatz zu nicht gewollten d. h. nicht mit vorgestellten Mitteln oder Erfolgen einer Handlung, insofern eine ihnen entsprechende Willensangelegenheit überhaupt gar nicht zum Bewusstsein durchgedrungen war, oder den Gegensatz zum rein begehrenden, vorstellenden Vorstadium des eigentlichen Wollens, in welchem eine, wenn auch schon im Bewusstsein vorhandene und strebende, Vorstellung noch von anderen entgegenstehenden Vorstellungen, Gefühlen, Wollungen aufgewogen wird und zur Verwirklichungstendenz und jener Ueberzeugung, dass sie von uns aus verwirklicht werden könne, noch nicht gelangt ist.

Wenn also das Object des Principal-Motivs, der Endzweck trotz der etwa dagegen wirkenden Bedenklichkeiten festgehalten wird, so wird seine Erreichung im Verhältniss zu den Vorstellungen der Mittel, die zu seiner Befriedigung führen, Absicht genannt, während das Wollen der Mittel den Vorsatz involvirt, die Mittel zu verwirklichen, die zur Befriedigung der Absicht führen. Vorsatz entspricht dem unmittelbaren, Absicht dem mittelbaren Object des Wollens ¹⁾.

1) So auch Höffding, Psychologie des Willens S. 416.

Buch II. Der Schuldbegriff.

„Das Leben ist der Güter höchstes nicht. —
Der Uebel grösstes aber ist — die Schuld.“
Schiller.

Capitel I. Der Schuldbegriff eine Beziehung zwischen Wollen und Verursachen.

§ 1. *Allgemeine Bedeutung des Wortes „Schuld“. Beziehung zwischen Wollen und Verursachen.*

Nachdem wir im letzten Theil des I. Buches das Wollen als rein psychologischen, innerlichen Vorgang scharf von dem Begriff des Verursachens getrennt und als solches betrachtet haben, nöthigt unsere Aufgabe uns nunmehr, es in seiner Beziehung zur Aussenwelt d. h. als Ursache von Ereignissen, die ausserhalb des wollenden Subjects geschehen, zu betrachten. Denn, — wie wir bereits andeuteten, — der Begriff der Schuld ist ein das Wollen — und zwar das Wollen in dem von uns bezeichneten Sinne, als *voluntas rationalis*, — einerseits und den Begriff der Causalität andererseits umspannender Beziehungsbegriff.

Der Schuldbegriff aber ist kein rein physischer oder auch metaphysischer, sondern ein moralischer Beziehungs-Begriff. Von Schuld können wir nur reden, wenn ein willensfähiges Subject in Beziehung zu einem ausserhalb des Willensactes geschehenden Ereigniss als dessen Ursache gesetzt wird. Redensarten, wie etwa, der Hagelschlag war schuld an einer geringen Ernte, Dürre des Bodens schuld am Eingehen der Vegetation, welche das Wort „Schuld“ oder „schuldsein“ schlechthin mit dem der „Ursache“ identisch nehmen, sind offenbar ungenau und so zu sagen poetischen Characters. Moralisch und juristisch ist es zweifellos unzulässig, irgend ein Ereigniss, das nicht auf ein willensfähiges Subject als Ursache zurückgeführt werden kann, Jemandem als „Schuld“ zuzurechnen; solche Ereignisse sind für die moralische und juristische Welt „casus“ d. h. „Zufall“, obwohl im weiteren philosophischen und selbst im naturwissenschaftlichen Sinn unbedenklich das Dichterwort gelten mag:

„Es giebt keinen Zufall —
Und was als blindes Ohngefähr erscheint,
Gerade das stammt aus den tiefsten Quellen.“

Das Princip der Causalität gestattet keine Ausnahme, die Welt, — mag man sie nun objectiv oder subjectiv betrachten, der Macrocosmus wie der Microcosmus, ist nichts anderes als ein einheitlicher Zusammenhang unendlicher Ursachen und Wirkungen, Welt-Einheit (Monismus) und Causalität sind in gewissem Sinne Wechselbegriffe. Auch das Wollen also lässt sich aus diesem Zusammenhange nicht auslösen.

Obwohl also das Wollen begrifflich nicht mit Verursachen identificirt werden darf, so ist doch jeglicher Willensact zugleich auch Ursache, da er nicht ohne Wirkung bleiben kann; — nur dass die Wirkung keineswegs allemal eine äusserliche, jenseits des Subjects sich fortpflanzende zu sein braucht. So ist z. B. nach unserer individual-monistischen Psychologie ja auch jegliches Denken zugleich Wollen, die Wirkungen der in den Denkhätigkeiten strebenden Willensacte beschränken sich aber zunächst nur auf die Umgestaltung der Innenwelt, des Microcosmus, und bleiben für den Macrocosmus oft völlig latent. Moralisch sind diese inneren Wirkungen, die Bildung der Gesinnung und des Characters durch das Wollen keineswegs unerheblich, und wir können auch hier, wo sich (zunächst wenigstens) keine äusserlichen Wirkungen zeigen, von Schuld reden.

Juristisch reden wir jedoch nur von Schuld, wo es sich um äussere, objective Beziehung des Wollens auf seine Wirkungen handelt; denn das Recht hat es nur mit der objectiven Welt, mit dem Zusammenleben der Menschen untereinander, nicht mit dem einzelnen Menschen an sich und seiner Gesinnung zu schaffen.

§ 2. *Analyse des Begriffs der Ursache.*

Da demnach der Begriff der Ursache jedenfalls einen Bestandtheil des höheren Begriffes der Schuld bildet, können wir über letzteren und sein Verhältniss zum Wollen und Vorstellen erst dann volle Klarheit gewinnen, wenn wir zuvor den philosophischen Sinn des Wortes „Ursache“ unter die Lupe des Verstandes genommen haben. Wir werden auch hierbei nicht sofort in die Tiefen der Metaphysik hinabtauchen, auch die erkenntnistheoretische Frage nach der Entstehung und Berechtigung des Causalitäts-Princips zunächst wenigstens dahin stellen, und vielmehr vom sicheren Boden der Erfahrung ausgehend einstweilen festzustellen versuchen, was der allgemein gültige Sprachgebrauch alles meint, wenn er das Wort „Ursache“ anwendet.

Der gewöhnliche, empirische Begriff der Ursache enthält augen-

scheinlich 1. ein zeitliches Moment; die Ursache geht der Wirkung voraus. „Auf gewisse Thatsachen folgen stets gewisse andere Thatsachen und werden, wie wir glauben, auch in Zukunft immer auf sie folgen. Das unwandelbare Antecedens nennt man die Ursache, das unwandelbare Consequens die Wirkung“ ¹⁾.

Allein selten besteht diese unabänderliche Verbindung zwischen einem Consequens und einem einzigen Antecedens. Vielmehr werden wir, wo ein einziges Antecedens sein Consequens wirklich nach sich zieht, niemals von Verursachung des letzteren durch ersteres, sondern nur von einer Veränderung, von einem Werden, von einer Entwicklung dieses einzigen Elements reden. Wie rein logisch, so ist auch realiter eine Mehrheit von „Prämissen“ erforderlich, um eine bestimmte Folgerung daraus entstehen zu lassen. Betrachten wir das Feuer als Wirkung; es setzt einerseits einen Brennstoff voraus, der selbst wieder mehrfach zusammengesetzt sein kann, und andererseits einen zu diesem Brennstoff hinzutretenden Entzündungsstoff. Was ist nun die Ursache des Feuers, die Kohle oder der hinzutretende Sauerstoff? — Oder, um eine complicirteres Beispiel zu wählen, — es hat Jemand von einem bestimmten Gerichte gegessen und ist bald darauf gestorben; es wird behauptet der Tod sei durch den Genuss jener Speise verursacht; denn obwohl zwischen dem Genuss einer solchen Speise und dem Tode keine unabänderliche Verbindung besteht, — es haben schon Personen jene Speise gegessen, ohne darauf zu sterben —, so hatten sich doch in concreto die Umstände so combinirt, dass der Tod dem Genuss der Speise folgen musste; a) der Geniessende befand sich in einem Gesundheitszustande, der den Genuss dieser Speise nicht erlaubte, b) er genoss die Speise in einer, ein gewisses Maass überschreitenden Quantität, c) vielleicht trat noch ein gewisser Zustand der Atmosphäre ein, der den entstandenen Krankheitsprocess verschlimmerte. Als wirkliche Ursache des Todes dürfte also nur die Gesammtheit aller dieser bestimmten Antecedentien zu bezeichnen sein! Mit welchem Rechte wird dennoch eine einzelne dieser combinirten Thatsachen als Ursache herausgehoben? Jemand nimmt Merkur ein, geht aus und erkältet sich. Er behauptet, dass der Temperaturwechsel die Ursache seiner Erkältung war. Der Umstand, dass er Merkur eingenommen, kann jedoch eine nothwendige Vorbedingung derselben neben dem Temperaturwechsel gewesen sein!

1) Stuart Mill, Logik II. 15.

Keineswegs reicht also die zeitliche Succession aus, um den Begriff der Ursache zu rechtfertigen; das „post hoc propter hoc“ ist vielleicht der leichtfertigste, freilich auch der gemeinste und üblichste aller Fehlschlüsse, und Kant hat insoweit durchaus Recht, als er dem Begriff der Ursache neben dem zeitlichen Moment

2. noch das Moment der allgemein nothwendigen Verbindung mit der Wirkung zuspricht und behauptet, „dieser Begriff erfordere durchaus, dass etwas A (Antecedens) von der Art sei, dass ein anderes B (Consequens) daraus nothwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge“.¹⁾

Was aber ist: „nothwendig“? Was heisst „Nothwendigkeit“? Hierauf kann ich nicht besser antworten als Schopenhauer (Kritik der Kant'schen Philosophie, Werke 1. S. 549):

„Nothwendig sein und Folge aus einem gegebenen Grunde sein sind durchaus Wechselbegriffe und völlig identisch. Als nothwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als sofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes ansehen: und weiter als diese Abhängigkeit, dieses Gesetzsein durch Anderes und dieses unausbleibliche Folgen aus ihm, enthält der Begriff der Nothwendigkeit schlechthin nichts. Er entsteht und besteht also einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher gibt es, gemäss der verschiedenen Gestaltungen dieses Satzes, ein physisch Nothwendiges (der Wirkung aus der Ursache), ein logisch (durch den Erkenntnissgrund), ein mathematisch (nach dem Seinsgrunde in Raum und Zeit) und endlich ein praktisch Nothwendiges, womit wir nicht etwa das Bestimmtsein durch einen angeblich kategorischen Imperativ, sondern die bei gegebenem empirischen Charakter, nach vorliegenden Motiven nothwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen“.

Das Prototyp der Nothwendigkeit ist der rein deductive Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere: „Alle Menschen sind sterblich. Gajus ist Mensch. Also ist Gajus sterblich“. Nothwendigkeit ersteht durch die „Concretion“ (Combination) mehrerer allgemeiner Prädikate. Nothwendig ist nur ein analytisches Urtheil, und Nothwendigkeit ist selbst ein analytisches Urtheil. Dieser Ursprung des Nothwendigkeits-Begriffs ist auch der einzig haltbare Sinn einer sog. Apriorität des Causalitäts-Princips. Keineswegs ist ein solches Princip in dem Sinne apriorisch oder angeboren, dass wir von vornherein voraussetzen müssten: „Alles, was geschieht, geschieht nothwendig in einem

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft. I. Buch. II. Hauptstück. (Reclam S. 108).

Causalnexus, als Folge eines gegebenen Grundes, als Wirkung einer Ursache“. Wohl aber ist dieser Satz in dem Sinne in unserer Seele prädeeterminirt, dass wir seine Wahrheit zunächst in unserem eigenen Innern, im Microcosmus, erleben und von da aus auf das Geschehen in der Aussenwelt, auf den Macrocosmus übertragen.

„Das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung“, schreibt Beneke ¹⁾, „liegt in der Wahrnehmung unserer eigenen Seelenentwicklung unserer Erkenntniss vor. Wir sehen gewisse psychische Elemente, aus einem Gliede unseres Seelenseins in das andere übergehend, das letztere zu einem vollkommeneren Sein ausbilden, während das erstere durch ihren Verlust herabgestimmt wird; und indem also der vorangegangene Seelenzustand die Bildung des folgenden durch seine Elemente bedingt, nennen wir jenen die Ursache, diesen die Wirkung, den Act des Uebergehens jener Elemente den ursächlichen Zusammenhang zwischen beiden. — Auch ist dies nicht das einzige Grundverhältniss des Seins, von welchem wir durch innere Wahrnehmung ein Wissen erhalten: auch das Ineinander-sein mehrerer Seienden zu Einem (z. B. der zu einem Urtheile, zu einem Schlusse, zu zusammengesetzteren Gefühlen u. s. w. gehörigen Seelenthätigkeiten) wird uns dadurch kund: welches vom blossen Zugleichsein in eben dem Maasse, wie die ursächliche Aufeinanderfolge von der bloss zeitlichen Aufeinanderfolge verschieden ist.“

„Man denke sich nur“, schreibt derselbe ²⁾, „zwei Veränderungen als ohne Ausnahme nacheinander gegeben, welche doch dabei nicht in ursächlichem Verhältnisse mit einander stehen, z. B. als von einander unabhängige Wirkungen zweier stets mit einander verbundener Ursachen, von denen die eine um so viel später, als die andere eintritt, dass hierdurch jener Schein der ursächlichen Verknüpfung entstehen kann ³⁾. Eine Aufgabe, welche schon durch die Möglichkeit, sie überhaupt nur als Aufgabe zu denken (indem sie ja, schon als solche, beide Verknüpfungsverhältnisse als verschieden aus einander hält), den augenscheinlichsten Beweis gibt, dass das Verhältniss von Ursache und Wirkung nur etwas aus dem steten Nacheinandersein Erschlossenes, keineswegs aber mit demselben Identisches sein kann ⁴⁾.“

1) Das Verhältniss von Seele und Leib S. 69.

2) Psycholog. Skizzen I. 219.

3) Beispiel: die unabänderliche Aufeinanderfolge von Tag und Nacht.

4) Stuart Mill (Logik II. Cap. V) wird dem Begriff der Ursache, augenscheinlich stark beeinflusst von Hume's Skepticismus, nicht ganz gerecht; er will den-

Wie nun stets eine Mehrheit von Prämissen erforderlich ist, um einen logischen Schlusssatz zu erschliessen, so setzt auch jede Wirkung eine Mehrheit von Bedingungen voraus. Philosophisch genau ist jede Bedingung gleich unentbehrlich, wenn sie eine wahre Bedingung ist; denn die Wirkung kann noch nicht nothwendig eintreten, solange noch eine einzige Bedingung ihres Eintritts mangelt, solange letzterer noch nicht „unbedingt“ ist d. h. von weiteren Bedingungen, als den gegebenen, abhängt.

Gleichwohl pflegt man in der gewöhnlichen Sprache nicht nur des praktischen Lebens, sondern auch der Wissenschaft immer nur bestimmte einzelne Bedingungen eines Erfolgs mit dem Namen der Ursache auszuzeichnen, geradeso wie man tagtäglich auch von dem einfachsten Menschen, der von den Gesetzen der Logik keine Ahnung hat, hunderte von Schlussfolgerungen scheinbar aus einer einzigen Prämisse hören kann; jene Schlüsse können formell und materiell durchaus richtig sein, indem lediglich die eine oder andere Prämisse verschwiegen d. h. stillschweigend vorausgesetzt ist. Die Logik nennt diese Schlüsse in sprachlich verkürzter Form bekanntlich „Enthymeme“, *ἐνθύμημα*, weil die eine Prämisse *ἐν θυμῷ* bleibt. So ist auch der praktische Gebrauch des Wortes Ursache fast durchweg ein enthymematischer. Schon die erwähnten Beispiele machen dies klar. Es ist ein vergebliches Bemühen, irgend ein festes durch-

selben rein auf (äussere) Erfahrung gründen und glaubt ihn daher durch die Definition „Verhältniss unabänderlicher Aufeinanderfolge“ zu erschöpfen. Er scheint mir nicht zu merken, dass die Unabänderlichkeit durch keine Erfahrung gegeben wird; und seine Bemühung, z. B. das Verhältniss der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht von einem ursächlichen Verhältniss im Sinne seiner Definition zu unterscheiden, ist eitel, wenn nicht etwa darin, dass er schliesslich für die von ihm abgelehnte Nothwendigkeit die negative „Unbedingtheit“ substituirt, eine Concession an unseren Standpunkt zu finden sein sollte. Die Wirkung muss „unbedingt eintreten“, heisst doch wohl nichts anderes, als wir bedürfen keiner weiteren Prämissen (Bedingungen) mehr, als der uns bekannten, um auf den Eintritt der Wirkung mit einem (nur innerlich erlebbaren, darum nicht weiter definirbaren) psychologischen Nothwendigkeitsgefühl zu schliessen. Der Vorwurf, dass wir damit das Verhältniss auf „ein geheimnissvolles und sehr mächtiges Band, wie es zwischen einer physischen Thatsache und jener anderen, auf die sie unabänderlich folgt, nicht bestehen kann, oder wenigstens wirklich nicht besteht“, zurückführten (Mill, l. c. § 2), ist nicht gerecht; Mill's „Unabänderlichkeit“ ist weit geheimnissvoller, als unsere Zurückführung der Causalität auf das Grundschea des Satzes vom zureichenden Grunde. Richtig ist freilich, dass die wahre Causalität schliesslich nur metaphysisch, d. h. durch Voraussetzung des monistischen Einheitsgedankens begreiflich wird. Vgl. Lotze, Metaphysik, Cap. VI. S. 137 ff. (Die Einheit der Dinge.)

greifendes Princip aufzusuchen, nach welchem der Sprachgebrauch die eine oder andere Bedingung eines Erfolges zur „Ursache“ stempelt. So hat man durchaus irrthümlich gemeint, der Gebrauch des Wortes Ursache setze einen Unterschied zwischen einem thätigen und einem leidenden Element, Ursache sei allemal nur etwas, was wirke auf ein anderes Element, das diese Wirkung erleide. Wir haben dagegen bereits früher (S. 21 ff.) hervorgehoben, dass es in der Natur weder etwas schlechthin (passives) leidendes noch etwas lediglich actives, wirkendes gibt; bei einer Sinnesempfindung z. B., die in unseren Organen hervorgerufen wird, sind die Gesetze unseres organischen und sogar die unseres geistigen Lebens nicht minder unmittelbar thätig, wie die Gesetze des äusseren Gegenstandes und der von ihm ausgehenden Stoffe (Lichtschwingungen, Schallwellen u. s. w.) Jemand bezeichnet z. B. Blausäure als die Ursache eines Vergiftungstodes; — allein dieselbe thätige Rolle, welche die Blausäure bei dem Vergiftungs-Tode spielt, ist auch den von ihr zu selbstthätiger naturgesetzlicher Reaction angeregten organischen und chemischen Elementen im Gesamtorganismus des Vergifteten zuzuerkennen.

Jemand findet die Ursache vom Tode eines Menschen darin, dass sein Fuss beim Ersteigen einer Leiter ausglitt. — Aber vielleicht wäre er doch nicht zu Tode gefallen, wenn nicht unter der Leiter ein harter Stein gelegen hätte, auf dem sein Schädel zerschmetterte, — oder wenn sein Schädel um wenige Millimeter dicker gewesen wäre.

Das letztere Beispiel zeigt uns, dass es sogar nichts ungewöhnliches ist, eine negative Thatsache, eine Nicht-Thatsache als Ursache zu bezeichnen. Logisch ist dieser Sprachgebrauch ebenso gerechtfertigt, wie der Gebrauch von negativen Grössen in der Mathematik¹⁾. Im praktischen Leben muss man eben nicht nur mit positiv gegebenen Thatbeständen und Ereignissen, sondern auch mit

1) Man hat sich nur in der allgemeinen und sachlichen Logik, ebenso wie in der Mathematik vor dem leider so häufigen Fehler in Acht zu nehmen, diese negativen Grössen zu verdinglichen; mit Recht sagt daher auch über das Negative in der Mathematik Dühring, Neue Grundmittel und Erfindungen S. 7: „Negativ können Zahlen und Grössen nur sein, insofern sie als Glieder in einem Zusammenhang von Operationen gedacht werden. In Bezug auf diesen Zusammenhang sind sie zu subtrahiren oder würden zu subtrahiren sein, wenn jener Zusammenhang die wirkliche Ausführung dieser Operation gestattete. — Der Abweg besteht darin, dass die Zahl oder Grösse als mit dem Minuszeichen zu einem besonderen Wesen verschmolzen vorgestellt wird.“

negativen „rechnen.“ Kann doch auch das Ereigniss oder der Zustand selbst, auf dessen Verursachung es ankommt, ebensowohl positiv wie negativ ausgedrückt werden. In unseren letzten Beispielen handelte es sich z. B. um die Verursachung des Todes, eines im Verhältniss zum Leben negativen Zustandes; dieser negative Zustand setzt aber das Nichtvorhandensein eines positiven Elements voraus, welches neben anderen, das Leben vorbedingenden Elementen nicht fehlen darf und dessen Nichtvorhandensein oder Beseitigung also als negative Ursache des Todes bezeichnet werden kann; so hören wir, um ein anderes Beispiel zur Veranschaulichung zu wählen, dass ein Heer durch einen Ueberfall überrascht wurde, weil eine Feldwache nicht auf dem Posten, das Nichtvorhandensein eines Postens wird als Ursache der Niederlage hervorgehoben.

Wie so? Könnte man nicht etwa einwenden: „Aus Nichts wird Nichts! Aus blosser Verneinung können keine Wirkungen entspringen!“ Man würde vergessen haben, dass Ursache im logischen Sinne nur eine Bedingung, eine Prämisse des Schlusssatzes ist, der die Wirkung enthält, der Satz: „Aus Nichts wird Nichts“ sich aber auf die physische (und metaphysische) Causalität bezieht; um letzterer gerecht zu werden, ist es ein leichtes, das Nichtvorhandensein eines Umstandes, die negative Ursache wieder auf eine positiv wirkende zurückzuführen.

Noch ist zu bemerken, dass im alltäglichen Leben eine Neigung vorhanden ist, den Begriff der Ursache lieber an das zunächst vorangehende Ereigniss des Endresultats, als an irgend einen der vorhergehenden Zustände oder gar an eine dauernde Thatsache zu knüpfen, die ebenfalls Bedingungen des Endresultats sind und enthyemematisch vorausgesetzt werden. „Der letzte Strohalm bricht den Rücken des Kameels“, sagt ein arabisches Sprüchwort¹⁾. Im All-

1) Schopenhauer, Cap. IV der Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, schreibt hierüber: „Dass, wenn ein Zustand, um Bedingung zum Eintritt eines neuen zu sein, alle Bestimmungen bis auf diese eine enthält, man diese eine, wenn sie jetzt noch, also zuletzt, hinzutritt, die Ursache κατ' ἐξοχην nennen will, ist zwar insofern richtig, als man sich dabei an die letzte, hier allerdings entscheidende Veränderung hält: davon abgesehen aber hat, für die Feststellung der ursächlichen Verbindung der Dinge im Allgemeinen, eine Bestimmung des causalen Zustandes, dadurch, dass sie die letzte ist, die hinzutritt, vor den übrigen nichts voraus. So ist im angeführten Beispiel (— ungleiche Dichtigkeit der Luft — Wind — Wegziehen einer Wolke — Auffallen der Sonnenstrahlen auf einen Brennspiegel — Entzündung eines Körpers) das Wegziehen der Wolke zwar insofern die Ursache der Entzündung zu

gemeinen aber pflegt allemal nur diejenige Bedingung, derjenige Factor als Ursache herausgehoben zu werden, deren bzw. dessen Antheil am Erfolge bei oberflächlicher Beobachtung am augenscheinlichsten ist oder deren (dessen) Unentbehrlichkeit zur Erzeugung der Wirkung wir gerade im Augenblick hervorheben wollen. So sagt der Eine, dieser Stein sinkt ins Wasser, weil er hineingeworfen ist, der Andere, vielleicht ein Lehrer der Physik, weil er von der Erde angezogen wird, oder weil sein specifisches Gewicht grösser ist, als das des Wassers.

Hiernach wird es klar sein, dass wir als Ursache jegliche, sei es positive, sei es negative Vorbedingung irgend eines selbst wieder entweder positiv oder negativ gefassten Urtheils bezeichnen können, und dass es kein anderes logisches Kriterium dieses Begriffes gibt ¹⁾, als dasjenige einer unentbehrlichen Prämisse des Schlussurtheils, dass die Qualification einer solchen Prämisse als Ursache lediglich abhängt vom jeweiligen Interessen-Standpunkt der Untersuchung. Bei einem und demselben Factum wird den Naturforscher etwas anderes, als dem gewöhnlichen Zuschauer, und den Juristen wieder etwas anderes, als den Naturforscher als Ursache interessiren. Alle drei können von ihren besonderen Gesichtspunkten aus Recht haben, wenn sie, der Eine Dieses, der Andere Jenes als Ursache des Ereignisses herausheben, und zugleich wird auch der Philosoph und der Theologe Recht behalten, wenn dieser das Ereigniss auf den Gesamt-Weltverlauf, jener auf die Vorsehung und Fügung des Allmächtigen zurückführt.

nennen, als es später eintritt, als das Richten des Brennsiegels auf das Object: Dieses hätte jedoch später geschehen können, als das Wegziehen der Wolke, und das Zulassen des Oxygens wieder später als dieses: solche zufällige Zeitbestimmungen haben dann in jeder Hinsicht zu entscheiden, welches die Ursache sei.“

1) Auch die Ansicht Birkmeyer's (Ursachenbegriff und Causal-Zusammenhang S. 17): „Ursache muss diejenige unter den Bedingungen des Erfolges sein, welche mehr als die übrigen zur Hervorbringung des Erfolges beigetragen,“ ist durchaus unbrauchbar, auch juristisch nicht praktisch, wie fälschlich Bünger (Zeitschr. für Strafr. VII. S. 104) meint. Denn worin soll dieses „mehr“ liegen, unter den wirklichen Bedingungen eines Erfolges ist die eine so unentbehrlich wie die andere. Wir haben hier denselben Mangel an logischer Distinctionskraft wie bei Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 3. Aufl. II. S. 184, welche Ursache „die thätigste unter den Bedingungen einer Erscheinung“ nennt; — welches Maass soll den Grad der Thätigkeit messen? ein absoluter Maassstab ist nicht vorhanden und unthätig ist keine einzige wahre Bedingung.

§ 3. *Das Wollen als Ursache.*

Begreiflicher Weise kann, wenigstens für den Macrocosmus, für das objective Geschehen, auch das Wollen nur als einer der nothwendigen Factoren, nur als eine der unentbehrlichen Bedingungen eines Ereignisses in Betracht kommen, und zwar alsdann sowohl in positiver, wie in negativer Auffassung. Nur in diesem weitesten Sinne nun, als eine aus einem Gesamt-Ursachen-Complex hervorgehobene relative Ursache (Bedingung) ist es Essentiale des Schuldbegriffs.

Ein Factum, einen Zustand oder ein Ereigniss verschuldet haben heisst im weitesten Sinne nichts anderes, als durch zurechenbares Wollen oder Nichtwollen eine für den Eintritt eines Ereignisses oder das Bestehen eines Zustandes nothwendige positive oder negative Bedingung, einen dafür erforderlichen positiven oder negativen Factor gesetzt haben. In diesem weitesten Sinne umfasst der Schuldbegriff Vorsatz und Fahrlässigkeit.

1. Zunächst kann das Wollen als positive oder physische Bedingung in Betracht kommen.

a) Als positiv physische Ursache ist das Wollen allerdings allemal unmittelbares Antecedens einer Muskelbewegung, Function motorischer Nerven (S. 38. 39 oben), die sich dann in weitere Bewegungen ausserhalb des Körpers fortpflanzen und positive Aenderungen in der Aussenwelt verursachen. Die Philosophie hat diesen Fall der Ursächlichkeit des Wollens vielfach als einen besonders ausgezeichneten Fall des Verursachens überhaupt hervorheben zu müssen geglaubt, ja darin das Urbild des ursächlichen Verhältnisses zu finden vermeint. So Schopenhauer, *Welt als Wille und Vorstellung* I. S. 18 bis 29. Man hat den Willen als einzige wirkende Ursache bezeichnet und die Hypothese aufgestellt, dass ein allgemeiner Wille (*voluntas naturalis*) die einzige wirkende Ursache in allen Erscheinungen sei. Gegenüber dieser Metaphysik haben wir schon oben S. 52 ff. S. 73 ff. Stellung genommen. Die Begreiflichkeit der Causalität wird durch den Einfluss des Wollens auf unsere Muskeln nicht im geringsten gefördert, diese Meinung beruht lediglich auf der Gewohnheit unserer inneren Erfahrung, die uns aber an und für sich noch keineswegs einen Einblick in das metaphysische Wesen des Causalzusammenhangs erschliesst. Vgl. Lotze's *Microcosmus* I. S. 308 ff. S. 39 oben.

Wichtiger, als gegen diese metaphysische Meinung zu protestiren, erscheint es mir, an dieser Stelle nochmals einen Unter-

schied zu betonen, der freilich gerade bei den Anhängern jener Metaphysik, auch bei Binding und Zitelmann verkannt wird und sie zu folgeschweren Missverständnissen führt: Es bedeutet etwas anderes, einen Zustand oder ein Ereigniss durch Wollen verursacht, etwas anderes ihn gewollt zu haben. Wenn Jemand die Einrichtung eines ihm unbekannten Mechanismus prüfen will, in dieser Absicht eine Feder in Bewegung setzt, die einen ihm unbekannten electrischen Strom auslöst, der dann gegen alles Erwarten eine Explosion hervorruft, die wiederum eine grosse Feuersbrunst hervorruft, bei der Menschenleben zu Grunde gehen, so muss allerdings diese ganze Kette von Ereignissen auf sein Wollen als auf eine physische Ursache zurückgeführt werden d. h. jenes Wollen war ein Factor, eine Bedingung, der bzw. die unentbehrlich ist, wenn wir rückgängig den Erfolg aus seinen physischen Prämissen ableiten wollen. Aber es wäre ungeheuerlich, in diesem Falle zu sagen, der Mann, der die Feder drückt, habe alle diese Erfolge gewollt; ja es ist sehr wohl denkbar, dass man ihm nicht einmal ein fahrlässiges Verschulden zur Last legen kann. Und dennoch steht Binding, verleitet durch seine Schopenhauer'sche Philosophie, in einem solchen Falle nicht an, von einem Wollen und zwar von einem schlechthin verantwortlichen, womöglich vorsätzlichen Wollen des Erfolges zu reden. Man vergleiche Binding, Normen und Uebertretung § 32, S. 102 ff. zum Begriff des Delicts und der Schuld:

„Die Unvorstellbarkeit des Handlungserfolgs schliesst keineswegs das Wollen des Zielpunkts der Handlung aus.“ „Beispiel: man wirft ein Zündholz in ein Gefäss mit Pulver, das man für Staub hält. Der Erfolg ist realisirter Wille.“

Binding, ebendas. S. 452:

„Nehmen wir an, ein Chemiker experimentire darauf los gleichgültig gegen den ihm unbekannten Ausgang des Experiments, oder ein junger Bauer, der von Dampfmaschinen noch gar nichts weiss, drehe übermüthig und gleichgültig an einer Locomotive eine Kurbel. — Aus der ersten Handlung soll eine Explosion verbunden mit Sachbeschädigung und Körperverletzung hervorgehen; aus der zweiten eine Explosion des Dampfkessels und in Folge dessen Tod des Heizers; in Folge der dritten endlich setzt sich die Locomotive in Bewegung, reisst den daran gekoppelten Zug mit sich und es erfolgt nun ein Zusammenstoss mit dem auf dem Geleise daherkommenden Schnellzug, in Folge dessen mehrere Menschen getödtet, mehrere andere verwundet, Locomotiven und Wagen zertrümmert werden. Ich trage hier kein Bedenken, den Chemiker wegen vorsätzlicher Sachbeschädigung und Körperverletzung zu verurtheilen (!!); denn wenn er sich auch scheinbar (?) über den Ausfall seiner Handlung gar keine Ge-

danken machte, so weiss er wohl sehr (?), in welcher Richtung dieselbe allein Schaden stiften kann, nämlich in der Richtung auf Menschen und Dinge in der Nähe des Laboratoriums. Dass daraus kein Angriff auf den Staat, auf die Familie und Eheordnung, auf die Ehre u. s. w. resultiren wird, steht für ihn vollkommen fest (sic!). Wenn also der Chemiker, ohne die Umgebung irgend zu warnen oder zu schützen, unbekümmert darauf los experimentirt, und nun eine Sachbeschädigung oder Körperverletzung eintritt, so liegt der Erfolg durchaus nicht ausserhalb seiner Vorstellung; denn wenn er auch nicht voraussehen kann, ob solche Erfolge eintreten, oder ob sie schädlich sind oder verderblich ausfallen (!), — so viel weiss er doch, — droht seine Handlung überhaupt Gefahr, so richtet sich diese Gefahr gegen Menschenleben oder gegen Sachen oder gegen beide.“ —

Ich werde auf diesen famosen Binding'schen Schulfall, der wohl gottlob im Leben unmöglich sein dürfte, und auf die weitere Ausführung noch öfters, besonders im II. specieller juristischen Theil meiner Arbeit zurückkommen, da er eine ganz vortreffliche Handhabe bietet zur Kritik einer durch unklare Psychologie missleiteten Rechtsgelehrsamkeit; hier habe ich ihn zunächst nur so weit citirt, um den Leser daran zu erinnern, dass unsere scheinbar sehr abstracten Untersuchungen und Begriffsscheidungen die grösste practische Bedeutung beanspruchen! Es liegt auf der Hand, dass eine Confusion zwischen Wollen und Verursachen einen rechtsgelehrten Richter wenigstens (— der gesunde Laien-Instinct wird vor solchen ungeheuerlichen Consequenzen schon bewahrt bleiben —) zu den allerbedenklichsten Trugschlüssen verleiten kann.

So viel muss der I. Theil unserer Untersuchung ein für alle Mal klar gestellt haben, dass der Begriff des Wollens das Bewusstsein des Gewollten in sich einschliesst, „unde volet nihil appeti nisi cognitum“, (siehe unser Motto!); wir wenigstens legen und können unserer Aufgabe nur die voluntas rationalis zu Grunde legen; denn der Begriff einer voluntas naturalis, das Wollen in dem vagen Sinne der Activität ist ein zu unbestimmter Begriff, um ihn für denjenigen Theil der Psychologie, aus dem die Jurisprudenz sich abzweigt, mit Erfolg oder auch nur ohne Gefahr zu verwerthen. Um so wichtiger ist die Unterscheidung zwischen dem Wollen als blosser Bedingung (Ursache im relativen Sinne) eines Erfolges und der Qualificirung eines Erfolges als eines gewollten, zwischen dem Wollen als bloss physischer Ursache und dem Wollen als subjectivem und eventuell moralischem Verantwortlichkeits-Grund. Als subjectiv-moralische Ursache geht das Wollen nur bis zu einer gewissen Grenze, als physische

Ursache geht es, wie jede andere physische Ursache, ins Unendliche. Der gewollte Erfolg ist aber nicht nur ein Specialfall des Wollens als physischer Ursache, sondern auch sogar noch ein blosser Specialfall desjenigen Wollens, das wir als moralische Ursache, als Schuld aus diesem allgemeinsten Ursachen-Begriff abzugrenzen haben, nämlich derjenige, wo das dem Wollen immanente Vorstellen, das wollende Vorstellen oder vorstellende Wollen, eine Vorstellung-Wollung des Erfolges selber war, oder denselben wenigstens einschloss. Um z. B. den Tod eines Menschen einem Anderen als Schuld zuzurechnen, genügt es keineswegs, irgend ein positives Wollen dieses Anderen als physische „Ursache“ dieses Todes qualificiren zu können; vielmehr ist dies zwar eine Voraussetzung der Schuldbeziehung, aber keineswegs eine zureichende; augenscheinlich muss noch eine zweite gar nicht im Gebiete des rein physischen, ontologischen Geschehens belegene Prämisse hinzukommen. Ein Specialfall dieser ausser dem Causalzusammenhang noch erforderlichen Prämisse, und zwar der schwerste, unzweifelhafteste ist freilich der, wo das Wollen den Erfolg bereits subjectiv umfasste, nämlich der Specialfall des Vorsatzes (*dolus*). Dieses Wollen wird zweifellos jedesmal Schuld, wenn es sich zugleich als physische Bedingung, relative Ursache des Erfolges qualificiren lässt; — und umgekehrt, — dies zu betonen ist bei Besprechung dieser objectiven Seite des Schuld moments wichtig —, ist selbst dieses schlimmste Wollen niemals als Schuld zu qualificiren, wenn es sich nicht in dem weitesten Sinne, in welchem wir in § 2 den Begriff der relativen Ursache abrundeten, als solche fassen lässt; mag also Jemand den Tod seines Nächsten auch noch so intensiv subjectiv gewollt haben, — und mag nun auch dieser Tod in zeitlicher Succession nach diesem Wollen eingetreten sein, so ist doch dieses an sich vielleicht moralisch höchst verwerfliche Wollen nimmermehr als Schuld des Todes zu verurtheilen, wenn es sich nicht als eine der Bedingungen unter dem Gesamt-Bedingungs-Complex bezeichnen lässt, welcher den zureichenden Grund des in Frage stehenden Todes bilden; würde also letzterer auch ohne jenes positive Wollen eingetreten sein, ist also letzteres im Causalzusammenhange des Erfolges nicht relevant, fiel es nicht irgend wo, sei es auch als noch so geringfügiges Moment mit in die Wagschale des von unserem Standpunkte aus positiv, von einem anderen aus vielleicht negativ erscheinenden Factums, so ist es nicht als Schuldursache dieses Factums zu bezeichnen. Hierher gehört z. B. der Fall, dass Jemand den Tod eines Anderen

durch intensives Gebet herbeizuführen versucht und nun der Tod aus irgend welchen damit in keinem Zusammenhange stehenden Gründen eintritt.

b) Bei Entscheidung der Frage, ob ein positives Wollen die Bedingung (relative Ursache) eines Erfolges ist, ist aber daran zu erinnern, dass es keineswegs gerade als eine positive Bedingung zu erscheinen braucht; es kann auch als negative Bedingung erscheinen, positiv und negativ sind eben für uns so relative Begriffe, wie die positiven und negativen Seiten einer Abscissen-Axe. In diesem Falle haben wir zwar das Wollen als positive Ursache, nicht aber als positive Ursache im physischen Sinne, welches der Fall sub 1 a) (S. 68) war. Insbesondere ist positives Wollen eines Erfolges, das selber wieder positiv oder negativ charakterisierbar sein kann, keineswegs identisch mit einem Wollen, das zu positivem Handeln führt. Mein positives Wollen eines Erfolges kann auch durch ein negatives Handeln, durch ein Nichthandeln, mit dem Erfolg selbst in Causalbeziehung gebracht werden, wie wir soeben umgekehrt angedeutet haben, dass die Causalbeziehung mit einem zu positiven (physischen) Handlungen führenden Wollen keineswegs von selbst gegeben ist. Wenn wir uns den Begriff der Ursache im Sinne des § 2 deutlich vergegenwärtigen, so wird diese Behauptung den Schein der Paradoxie sofort verlieren; auch negative Handlung, Unterlassung, kann, wenn es sich um das Schuldmoment handelt, als Ursache qualificirt werden. Ich erinnere nur an die Schildwache, die ihren Posten vorsätzlich verlässt. Ein solches positives Wollen durch negative Handlung kann sogar als schwerste Art der Schuld, als *dolus* erscheinen.

Ein Weichensteller, der die Entgleisung eines Eisenbahnzuges herbeiführen will und dieses wollend die ihm obliegende Pflicht-Handlung einer bestimmten Weichenstellung unterlässt, gilt moralisch und juristisch als Ursache der Entgleisung. (Der Physiker findet diese Ursache vielleicht in anderen Bedingungen, der Theologe vielleicht in dem Willen Gottes, der sich des Weichenstellers als Werkzeugs bediente.) Jedenfalls fällt sein positives Wollen der Entgleisung als ein erhebliches Moment für die Ableitung des Erfolges aus allen seinen Prämissen ins Gewicht, und wir sind als Juristen oder Moralisten eben berechtigt, gerade dieses als relative Ursache herauszugreifen aus dem Gesamt-Ursachen-Complex, obwohl derselbe eigentlich nur zunächst den zureichenden Grund eines Nicht-Handelns gebildet hat. Positives Wollen einer negativen That ist ein Characteristicum der vorsätzlichen Commissiv-Delicta durch Unterlassung. Es

kann aber auch als Schuldmoment bei bloss fahrlässigen Delicten in Betracht kommen; wie es endlich auch als bloss relative Ursache, aber ohne jede Schuldqualification in Betracht kommen kann; denn die Schuldqualification beruht ja noch auf anderen Prämissen, als denjenigen der blossen Causalbeziehung. Ein Schiffer, der wirklich-willentlich an einem Tage die sonst täglich gewohnte Längen- und Breiten-Berechnung unterlässt, wozu er möglicher Weise Motive hat, die ihn moralisch und rechtlich nach jeder Richtung hin exculpiren, bethätigt rein psychologisch, absolut, ohne bestimmte Stellungnahme unsrerseits in der Abscissen-Axe des Definirens, eine positive Willenskraft. Wir haben schon oben S. 52 klargestellt, dass es auch ein negatives Wollen geben kann, einen Zustand der Seele, der zum positiv-physisch causal werdenden Wollen logisch nicht im contradictorischen, sondern im conträren Gegensatze steht, einen Zustand also, der an sich zwar Wollen, aber ein Nicht-Wollen = nolle, genauer ein positives Wollen des Nicht-Causalwerdens ist. Es ist zwar nicht unwahrscheinlich, dass auch ein solches (positives) Nicht-Wollen nicht ohne innerlich physische (physiologische) Wirkung verläuft, dass es wenigstens in einer Innervation, einem Kraftzufluss zu den sogen. Hemmungs-Centren des Gehirns besteht; allein eben zufolge dieser inneren Bewegung unterbleibt eine Bewegungs-Uebertragung nach Aussen, und wenn also die Zitelmann'sche Definition des Wollens als einer die motorischen Nerven und mittelst derselben die Muskeln zur Thätigkeit nach aussen veranlassenden Kraft richtig wäre, so würden wir hier kein Wollen constatiren dürfen; der bezeichnete Seelenzustand würde für uns ununterscheidbar mit dem Nichts zusammenfallen, in welches ja Leonhardt (siehe S. 7 oben), der nur körperlich wahrnehmbare Zustände für real hält, alle Vorgänge des Seelenlebens verweist.

Allein für unseren psychologischen Standpunkt ist es gerade wegen dieser seiner äusserlichen Unerkennbarkeit um so wichtiger, dieses Wollen in negativer Richtung nachweisen zu können, was nur durch Nachweis derjenigen psychologischen Voraussetzungen geschehen kann, durch die es nach den Gesetzen des Seelenlebens in concreto bedingt sein muss.

Im Allgemeinen lässt sich darüber Folgendes sagen: Ein wirklicher Willensact liegt jedenfalls dann vor, wenn die Möglichkeit, in die Aussenwelt einzugreifen, ein drohendes Ereigniss zu hindern, zum Bewusstsein gelangt und nun (im oben S. 51 beschriebenen Stadium des psychologischen Processes) die Frage: Soll ich? wirklich negativ

entschieden wird, nicht etwa bloss unschlüssiges Zaudern oder bequeme Trägheit von dem Verlaufe des äusseren Geschehens überholt wird. Hier ist ein innerer Willensact vorhanden, dieses „nolle“ heisst nicht einfach Nicht-Wollen in dem Sinne, dass gar kein bewusstes Thun, das unter den Begriff des Wollens zu subsumiren wäre, zu Stande käme; vielmehr findet eine Willensentscheidung statt, ebenso gut wie auch die Verneinung ein Urtheil ist und nicht kein Urtheil. Man kann auch sagen: was gewollt wird ist die Freiheit des Subjects als abstracte Möglichkeit, irgend etwas anderes thun zu wollen.

In diesem Falle sind wir berechtigt, das Nicht-Wollen sowohl als positiven wie auch als negativen Rechnungsfactor in eine Gleichung einzuführen, bei der es sich um Bestimmung der Schuld handelt. Wir können dann von einem Zulassen sprechen, welches dem Verursachen gleichwerthig ist. Die lateinische und die französische Sprache drücken dies sehr treffend aus, wenn sie unser deutsches „Lassen“ in solchen Fällen durch *facere*, *faire* übersetzen. Im einzelnen Fall wird es oft eine schwierige *quaestio facti* sein, ob ein solches dem positiven Wollen des Erfolges gleichwerthiges Zulassen d. h. Nichtwollen des den Erfolg hemmenden Handelns vorliegt. Doch müssen uns bei der Feststellung in *concreto* folgende allgemeine Gesichtspunkte leiten:

Wo kein Reiz zum Wollen ist, kann auch kein Wollen stattfinden. Wenn es mir vollkommen gleichgültig sein darf, ob der äussere Hergang des Verlaufs, dessen Zuschauer ich bin, seinen Fortgang nehmen oder aber durch Eingreifen meinerseits gehemmt werden soll, so wird sich möglicher Weise gar kein Reiz zum Wollen in mir auslösen, es kommt also gar nicht einmal zum ersten Stadium des oben S. 51 nach Sigwart geschilderten Processes.

Sobald aber das Auftauchen eines solchen Reizes constatirt werden kann, ist auch in der Regel bei Zulassung auf ein wollendes Zulassen (*faire*) zu schliessen, falls nicht etwa der Fall der Ueberholung des Zauderns durch den zu schnellen Verlauf der Ereignisse vorliegt.

Hiernach kann ein dem positiven Wollen gleichwerthiges Nicht-Wollen, Zulassen, in der Regel festgestellt werden, wenn ich etwas zu lasse, 1. weil ich es als meinen Interessen entsprechend betrachte, also Grund hätte, es selbst herbeizuführen und 2. Grund hätte, es zu verhindern, aber aus anderen Gründen mich für das Zulassen entscheide.“¹⁾

1) Vgl. Sigwart, a. a. O. S. 50.

Ein Beispiel wird diesen Fall des positiven Nicht-Wollens als „Ursache“ klar stellen: A. sieht, dass B. in totaler Unkenntniss der Oertlichkeit und etwa in der Dunkelheit einen Weg einschlägt, der ihn unfehlbar ins Verderben führt, etwa weil der Weg an einen Abgrund mündet oder weil in der unmittelbaren Nähe desselben in den nächsten Augenblicken eine gewaltige Sprengung mit Dynamit erfolgen wird. Er sagt sich sofort, wenn B. 20 Schritte weiterschreitet, wird er aller Wahrscheinlichkeit nach ein Mann des Todes sein. Bei normaler Gemüthsbeschaffung des A. wird jetzt für uns die *praesumptio facti* berechtigt sein, dass in A. sich ein Reiz auslöst, den B. rechtzeitig vor seiner gefahrvollen Wanderung zu warnen. A. indessen erkennt gleichzeitig in dem B. einen persönlichen Feind, dessen Untergang ihm erwünscht ist; diese Erkennung wirkt als Gegenmotiv gegen den ersten Anreiz zur Warnung und unterdrückt denselben, so dass er sich sofort dafür entscheidet, den B. nicht zu warnen. — In diesem Falle können wir vom moralischen Standpunkte aus eine negative Willensaction des A. als Ursache des später dem B. zustossenden Unfalls qualificiren; ob auch vom juristischen Standpunkte aus, hängt lediglich davon ab, ob dem A. neben dem allgemein moralischen Antrieb zur Warnung auch noch ein juristischer Antrieb im Bewusstsein vorlag, ob eine Rechtspflicht und das Bewusstsein einer solchen für A. gegeben war, was, da die Rechtspflichten nur ein Segment des moralischen Pflichtenkreises bilden, keineswegs von vornherein zu bejahen ist ¹⁾.

2. Während die unter 1 b characterisirte Form, in welcher das Wollen als Ursache in Rechnung kommen kann, in nur conträrem Gegensatz zu der unter 1 a bezeichneten Form stand, komme ich jetzt auf den contradictorischen Gegensatz von 1 a und b zusammen. Das Wollen kann nämlich, da unser Ursachenbegriff ein rein logischer, kein sogenannter ontologischer (physischer oder metaphysischer) ist, auch negativ als Bedingung gesetzt werden; es kann in unseren Rechnungen als negativer Factor verwendet werden nicht nur als negatives, aber doch wirkliches Wollen im Sinne von 1 b, sondern,

1) Nur die hier ad 1 b) gekennzeichnete negative Form des Willens darf augenscheinlich Buri meinen, wenn er, im Ausdruck jedenfalls zu weit gehend, behauptet, jede Unterlassung im juristischen Sinne involvire eine „Unterdrückung des Pflichtbewusstseins“ (s. v. Buri, Ueber die Causalität S. 17) und dann daraus, dass es sich auch bei Unterlassungs-Delicten um die causalen Folgen einer im Innern sich vollziehenden Handlung handle, schliesst, dass auch ein Versuch der Unterlassungs-Delictes construierbar sei.

weil es überall nicht vorhanden war. Der Fall des negativen Wollens unter 1 b verhielt sich nur dem positiven Wollen unter 1 a gegenüber conträr; wollten wir es etwa durch einen logischen Buchstaben-*Calcül* in einer Begriffsgleichung andeuten, in der zugleich auch unser jetzt in Frage stehendes absolutes Nicht-Wollen vorkäme, so könnten wir ersterem das Minuszeichen mit einer Klammer beizufügen und es etwa $(-v)$ schreiben, sodass es, als negative Ursache betrachtet, nach Auflösung der Klammer positiv würde, während wir die hier in Frage stehende negative Ursachlichkeit des Wollens schlechthin mit einem Minus, als $-v$, einzusetzen hätten. Das negative Wollen unter 1 b, $(-v)$ bejaht an und für sich allemal einen Erfolg, sei es nun einen ebenfalls negativen oder einen positiven. Der hier fragliche Ansatz des Wollens lässt dasselbe losgetrennt von dem Zusammenhang weder bejahend noch verneinend, sondern absolut als negative, d. h. nicht vorhandene Grösse, als Null erscheinen.

In dieser Richtung liegt das ausschliessliche Gebiet der Fahrlässigkeit, welche übrigens bezüglich der nicht vom Bewusstsein des positiven bzw. im engeren Sinne negativen Wollens umfassten Erfolge auch über 1 a und 1 b sich erstreckt. Vorsatz (*dolus*) kann aber niemals auf ein Nicht-Wollen im absoluten Sinne (der Indifferenz) bezogen werden. Denn hier ist weder ein Wollen des nächsten noch eines entfernteren Erfolges der Unterlassung vorhanden. Unser absolut negatives Nicht-Wollen bildet den Nullpunkt der psychologischen Skala, und kommt als negative Ursache nur insofern in Betracht, als das, was eine Null im physischen und selbst im psychischen Geschehen ist, gleichwohl im moralischen Ursachen-*Calcül* als negatives oder positives Etwas erscheinen kann; wie denn überhaupt vieles, was für den rein physischen oder psychologischen Blick Nichts ist, für den moralischen und juristischen Blick sehr erheblich sein kann.

Ich recapitulire jetzt den Inhalt dieses Satzes. Der Schuldbegriff beruht auf dem Begriff der Ursache. Aber der Begriff der Ursache ist als Grundlage des Schuldbegriffs im weitesten Sinne zu fassen, als Bedingung, welche sowohl ein positives Etwas, ein psychisches Wollen, als auch ein negatives, ein Nicht-Wollen sein kann. Dieses Nicht-Wollen kann wiederum ein wirkliches Wollen, aber ein solches in negativer Richtung, positives Geschehen verneinendes Wollen sein (1 b) oder auch ein Nicht-Wollen als blosser Nicht-Existenz des Wollens, der Nullpunkt des wollenden Vermögens. (2).

- 1 a) $\pm u$ (Ursache) $= + v$ (positiver Wille),
 1 b) $\pm u$ (Ursache) $= (-v)$ (negativer Wille),
 2) $-u$ (Ursache) $= -v$ (Negation des Willens)
 $+u - v = 0$.

Hiermit erledigt sich für uns der bisherige Widerstreit sämtlicher Forscher, die sich um die Analyse des Schuldbegriffs bemüht haben, von denen die einen behaupten, dass der Schuldbegriff auf dem Begriff der Ursachlichkeit beruhe, während andere gerade dies als verhängnissvollen Irrthum hinstellen. Um nur zwei herauszugreifen, so schreibt Schlossmann, der Vertrag § 40:

„Verschuldung und Verursachung sind Begriffe, die nichts mit einander gemein haben; — sehr häufig müssen im Strafrecht, wie im Vermögensrecht Jemandem Erfolge, die er nicht verursacht hat, zugerechnet werden.“

und im Gegensatz dazu definirt Laas, Vergeltung und Zurechnung (Wochenschr. f. wissensch. Philosophie 1888) S. 298 „Schuld“ als eine „eigenthümliche Ursachlichkeit des Willens.“

Laas hat Recht, wenn man die Bezeichnung „eigenthümliche“ Verursachung in unserem rein logischen Sinne von Ursache erläutert, anderenfalls hat er Unrecht; und ebenso hat Schlossmann Unrecht, wenn er jede Beziehung des Schuldbegriffs zur Ursache leugnet, aber Recht, sofern er damit bestreiten will, dass nur das causale Wollen im physischen Sinne (Zitelmann, Binding) den Schuldbegriff begründe. Ich glaube, die Antinomie kann als aufgelöst gelten, wenn man sich so ausdrückt: der Begriff der Schuld setzt zwar kein concretes Wollen, wohl aber ein willensfähiges Subject als Ursache voraus, und ersetzt dieses wiederum als Ursache nicht im physischen Sinne, sondern als Bedingung, d. h. als Prämisse eines Schlusses, der nicht vom rein ontologischen, physischen oder natürlichen Standpunkte aus, sondern vom moralischen Standpunkte aus zu ziehen ist.

Und damit komme ich auf den weiteren Inhalt des Schuldbegriffs, der sich uns mit dem Begriff der Ursachlichkeit noch keineswegs erschöpft hat, sondern auf moralischem Gebiete liegt, und uns aus dem Reich des Seins in das Reich des Sollens und der Möglichkeit herüberführt.

Capitel II. Die moralische und metaphysische Wurzel des Schuldbegriffs (Willensfreiheit).

Ἐφ' ἡμῶν τὸ τὰ κακὰ πράττειν καὶ αἰσχρὰ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν. Ἐφ' ἡμῶν τὸ ἐπιεικέσι καὶ φάυλοις εἶναι.

Aristoteles, Eth. Nic. III. 1. c. 7.

Ἔστιν ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν.

Ebenda.

Πράξεως ἄνθρωπος ἔστιν ἀρχὴ καὶ κύριος.

Eth. End. II. 6.

§ 1. Vorbemerkungen, Bedeutung des Problems der Willensfreiheit für den Schuldbegriff.

Das Wort „Schuld“ selbst ist nach Ansicht vieler Sprachforscher mit dem Zeitwort „Sollen“ verwandt. Jemandem etwas zur Schuld anrechnen, bedeutet so viel, als das Urtheil: „Dieses Etwas wäre nicht geschehen, wenn Du gewollt hättest, wie Du solltest.“ Das Wort Sollen möchte man aus dem imperativisch gemeinten Infinitiv: „So wollen“ ableiten. Ein solcher Imperativ hat keinen Sinn gegenüber einem Causalmechanismus, der wie eine Maschine dem Anstoss nothwendig nachgeben muss; aber auch nicht gegenüber einem Causalmechanismus, der dem Anstoss gar nicht nachgeben kann; vielmehr nur gegenüber einem zu der gewollten Wirksamkeit fähigen Wesen, das gleichwohl auch die gewollte Wirksamkeit ablehnen kann. Somit ergäbe schon die Etymologie des Wortes Schuld die Voraussetzung, dass dem Individuum, welchem sie zugerechnet wird, die Möglichkeit gegeben war, anders zu wollen, als es gewollt hat, bezw. überhaupt zu wollen, wo es nicht gewollt hat, d. h. die Voraussetzung der Willensfreiheit.

In der That haben auch bisher die meisten Philosophen, welche den Begriff „Schuld“ und seine Correlate „Verdienst“, Verantwortlichkeit, Reue, für wahre und allgemein begründete Begriffe anerkannten, insbesondere die meisten Moralisten und Juristen die Willensfreiheit zum mindesten als ein praktisches Postulat, als eine für Ethik und Rechtswissenschaft unentbehrliche Hypothese behauptet, und erst aus neuester Zeit dürften hiervon einige Ausnahmen zu constatiren sein, deren eine wir demnächst besonders berücksichtigen werden. Die consequenten Leugner der Willensfreiheit dagegen haben auch stets eingeräumt, dass die moralischen Begriffe ihnen nur für

zufällige Producte der geschichtlichen Entwicklung gelten ¹⁾, insbesondere, dass die Missbilligung oder Billigung, die affective Seite, welche den moralischen Urtheilen innewohnt, und welche doch unzweifelhaft die einzige Triebfeder ihrer praktischen Wirksamkeit ist, für den Weisen, der die philosophische Nichtigkeit dieser Urtheile mit der Erkenntniss der Nothwendigkeit jedes einzelnen Wollens oder Nicht-Wollens zugleich setzen muss, ein überwundener Standpunkt ist; so z. B. Spinoza, der geistige Urheber des Satzes: tout comprendre c'est pardonner, und so auch die meisten Materialisten und Positivisten der Gegenwart, welche sämmtlich den Verbrecher auf eine Linie mit dem Geisteskranken setzen, lediglich in der Anormalität der Handlung das Kriterium der Unsittlichkeit finden.

In der That machen wir allemal, wenn wir indess Jemandem etwas moralisch als Schuld zurechnen, demselben einen Vorwurf, wir missbilligen sein Verhalten. Welchen Sinn könnte aber solche Missbilligung wohl haben, wenn wir uns doch sagen müssten, der Mann konnte gar nicht anders, er hat es zwar gewollt (bezw. nicht gewollt), aber er konnte nicht anders wollen, oder auch er konnte nicht nicht-wollen; seine That, Unthat oder Nicht-That, ist das nothwendige Ergebniss seiner Complexion oder seines Charakters, Produkt von Eltern, Nahrung, Klima, Erziehung u. s. w., wie der Fall einer Lawine die nothwendige Folge von so und so viel physikalisch-meteorologisch-geologischen Bedingungen? Offenbar wäre unsere sittliche Entrüstung, unsere moralische Abneigung gegen den Verbrecher ebenso lächerlich, wie der Unwille eines Kindes gegen den Stein, an den es sich gestossen. Freilich wäre auch er wieder nothwendig; und freilich würde alsdann die ganze Welt, einschliesslich aller geschichtlichen und sittlichen Ereignisse, nichts sein, als ein wunderliches automatisches Puppenspiel, nur mit dem Unterschied, dass wir, die Puppen des Welttheaters, leider Empfindung und Bewusstsein haben, und unter Umständen selbst mit dem Pathos eines Seneca deklamiren können:

„Uns führt das Fatum, wir weichen dem Schicksal,
Die feinen Fäden der schnurrenden Spindel
Vermag nicht zu lösen sorgendes Denken.
Was wir thuen und dulden, von oben her ist es
Voraus bestimmt und von dort kommt Alles,

1) So spricht z. B. Pentzig, Arthur Schopenhauer und die menschliche Willensfreiheit, Halle a. S. 1879. S. 65, von einer bloss pathologischen Begreiflichkeit dieser Bewusstseinsthatsachen.

Die unerbittliche Schicksalsschwester
 Zieht nimmer rückwärts gesponnene Fäden,
 Nach bestimmter Ordnung wirken die Parzen,
 Während von uns Jedweder Geschicken
 Entgegenschwankt, die er nicht kennt.“

Dass die Leugnung der Willensfreiheit unserem Selbstbewusstsein oder richtiger wohl unserem Selbstgefühl widerstreitet, wie jede rein mechanische und materialistische Weltanschauung überhaupt, bedarf keiner Ausführung. Eben jene obstinatesten Deterministen sind, sobald sie ihre Studirstube und den Philosophensitz verlassen, wieder genöthigt, ihre wissenschaftliche Ueberzeugung zu vergessen, sofern sie überhaupt nicht bloß speculiren, sondern auch leben und wirken wollen.¹⁾ Der Werth des Lebens beruht auf der Voraussetzung einer, wenn auch noch so sehr beschränkten Spontaneität oder Freiheit. Gleichwohl kann uns dieses instinctive Gefühl der Absurdität jener Meinung und die Berufung auf das Selbsterlebniss der Freiheit einstweilen wenigstens als wissenschaftlicher Beweissgrund für das Vorhandensein eines freien Principiums in uns keineswegs genügen; — gewiss ist die Willensfreiheit ein Postulat unserer praktischen Vernunft. Allein diese Erkenntniss würde uns schliesslich doch nur zum Festhalten des blossen Glaubens an sie berechtigen unter der Bedingung, dass es gelänge, die angeblichen positiven Beweise ihrer Gegner durch gleichwerthige Gegenbeweise, etwa im Sinne der Kantischen Antinomien der reinen Vernunft zu entkräften. Für zulässig müssten wir auch dann noch immer wenigstens die Skepsis erklären, dass jenes Selbstgefühl eine Illusion sein könne, derjenigen vergleichbar, die auch dem überzeugtesten Copernicaner im täglichen Leben den unvermeidlichen Sinnenschein auf-

1) Lotze, Microcosmus I. 296: „Sie werden alle fortfahren, zu lieben und zu hassen, zu hoffen und zu fürchten, zu träumen und zu forschen, und sie werden sich vergeblich bemühen uns zu überreden, dass dies mannigfaltige Spiel der geistigen Thätigkeiten, welches selbst die absichtliche Abwendung vom Uebersinnlichen nicht zu zerstören vermag, ein Erzeugniss der körperlichen Organisation sei, oder dass das Interesse der Wahrheit, welches die einen, die ehrgeizige Empfindlichkeit, welche andere verrathen, aus den Verrichtungen ihrer Gehirnfasern entspringe. Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist diese mir immer als die seltsamste erschienen, dass er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als ein Erzeugniss der äusseren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten.“

zwängt, dass die Sonne sich um die Erde bewegt, während in Wirklichkeit doch das umgekehrte Verhältniss statt hat.

In Wahrheit ist die Frage, ob der Wille des Menschen frei ist oder nicht, für uns von weit grösserem Interesse, als diejenige, ob die Erde sich um die Sonne dreht oder umgekehrt. Es wäre daher ein Skandal für die menschliche Vernunft, wenn es ihr nicht gelingen könnte, diesem Problem gegenüber zu wissenschaftlicher Klarheit durchzudringen, und wir können unmöglich auf dem Niveau des Banausenthums uns mit einer Frage abfinden, deren Bejahung oder Verneinung präjudiziell ist für die ganze Sittlichkeits- und insbesondere für die Gerechtigkeits-Wissenschaft. Und wer will behaupten, dass die grundsätzliche Leugnung der Willensfreiheit ohne praktische Folgen insbesondere auf die Gestaltung des Strafrechts bleiben müsse? Wenn sich die That des Verbrechers nur relativ von der eines Geisteskranken unterscheidet, wenn beide gleichermaassen nothwendige Ergebnisse, Resultanten einer Summe von Bedingungen sind, mit welchem Rechte dürfen wir da die eine missbilligen und strafen, die andere aber als blosse Fatalität hinnehmen? Der consequente Determinismus muss zur Beseitigung des Strafrechts und zum Ersatz desselben durch eine alles Unrecht rein pathologisch und sozialpolitisch behandelnde Gesellschaftseinrichtung führen.

Eine klare und entschiedene Stellung zum Problem ist nun nicht möglich ohne zuvorige deutliche Orientirung über seinen Sinn. Der dialektische Wirrwarr, den uns die endlose philosophische, theologische und juristische Streitliteratur über diese Frage darbietet, ist zum grössten Theil nur dadurch verschuldet, dass die meisten Streitführer sich über den Sinn dessen, worum sie sich bekämpfen, nicht vorsichtig genug geklärt und geeinigt haben; und so begegnet dem besonnenen Leser dieses Literaturgebietes vielfach das komische Schauspiel, dass auf diesem Gebiete zwei Schriftsteller, die dasselbe meinen, einen lebhaften Wortstreit führen. Unsere nächste Aufgabe muss es daher sein, zunächst die Vieldeutigkeit des Freiheitsbegriffes überhaupt zu sichten, um sodann zu untersuchen, in welchem Sinne er für das menschliche Wollen und die moralische und rechtliche Verantwortlichkeit in Betracht kommen kann.

§ 2. *Freiheit als blosser Negations-Begriff in den verschiedensten Beziehungen.*

Von den Leugnern einer im moralischen Sinne zulänglichen Willensfreiheit pflegt zunächst allgemein der Begriff der Freiheit als

eine blosse Negation präcisirt zu werden. Insbesondere geht Schopenhauer von dieser Prämisse aus. Nun ist es gewiss richtig, dass Freiheit zunächst ein Negationsbegriff ist; zugleich aber ist sie ein Beziehungsbegriff; sie negirt etwas in Beziehung auf etwas, sie negirt eine äussere oder innere Schranke in Beziehung auf ein Vermögen. So viele besondere Arten von Vermögen wir unterscheiden, so viele besondere Arten von Freiheit haben wir auch auseinanderzuhalten. Es ist ein Verdienst Schopenhauer's, in seiner preisgekrönten Abhandlung über die Freiheit des menschlichen Willens hier zuerst eine reinliche Trennung eingeführt zu haben.

I. Physische Freiheit.

Von physischer Freiheit könnte man schon bei den bewusstlosen Naturkräften sprechen, wie man denn in der That auch von freier Electricität, freier Wärme u. s. w. redet. In der Regel freilich legt man das Prädikat der Freiheit nur solchen animalischen Wesen bei, in denen man bereits das Vermögen, zu wollen voraussetzt und es scheint hier fast, dass Freiheit und Wille identisch gesetzt werden. So ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde frei, weil ersterer fliegen kann, wohin er will, letzteres laufen kann, wohin es will, d. h. wohin sein durch diesen oder jenen Antrieb, Reiz, bestimmtes Willens-Vermögen strebt. In diesem Sinne ist jeder Mensch frei, der keiner vis absoluta unterliegt, der nicht in Ketten und Banden liegt, nicht äusserlich gehemmt wird, oder dessen psychisches Vermögen, handeln zu wollen z. B. zu gehen, wohin er will, nicht an physischem Unvermögen Widerstand findet, also der, sofern auch der Körper im Verhältniss zum psychischen Vermögen des Wollens zwar etwas äusseres, im Verhältniss zum Verwirklichen dieses Vermögens in der Aussenwelt aber doch etwas relativ innerliches ist, nicht innerlich gehemmt wird. Es liegt auf der Hand, wie diese physische Freiheit der verschiedensten Abstufungen fähig ist, von der Freiheit des Wilden in seinen Wäldern und von der gesetzlichen politischen Freiheit¹⁾ ab bis zu der Freiheit eines Eingekerkerten, die ihm noch innerhalb seiner Gefängnisszelle bleibt.

II. Psychische Freiheit.

Scharf zu trennen von der physischen und schon schwerer zu definiren ist die psychische Freiheit, welche Schopenhauer mit

¹⁾ Die politische Freiheit gehört, wie Schopenhauer a. a. O. S. 384 richtig bemerkt, als Specialfall zur „physischen“.

etwas einseitiger Berücksichtigung des Verstandesvermögens als intellectuelle bezeichnet. Sie kann überall da noch vorhanden sein, wo die physische Freiheit fehlt. Denn sie negirt Hemmung und Schranke lediglich in Beziehung auf die psychischen Vermögen, deren Wirksamkeit ja keineswegs immer sich in die räumliche Aussenwelt projiciren muss. Auch der Mensch in Ketten und Banden kann noch frei denken und fühlen, und wollen. Denn das Wollen ist an sich ein rein innerlicher, psychischer Process. Vgl. S. 71. S. 54 oben. Aber dieser Process kann an innerlichen Hemmungen, an Bedingungen, die gleichfalls rein psychischer Natur sind, eine Schranke finden. Der innere Mensch ist ein Microcosmus psychischer Kräfte, und diese Kräfte können sich unter Umständen ebenso in einem ihre Wirksamkeit gegenseitig störenden Conflict befinden, wie diejenigen der Aussenwelt. Auch ist die psychische Freiheit ein ebenso relativer Begriff, wie derjenige der physischen. Wie meine Arme gefesselt sein können, während meine Beine frei sind, so können meine Sinnesvermögen, meine niederen Triebe frei sein, während meine Verstandeskräfte gehemmt sind, und auch letztere können frei sein, während meine Affekte und meine Willenskräfte gelähmt sind. Es kann mir im Augenblick nicht möglich sein, mit einer bestimmten Vorstellung, die sich mir übrigens mit derselben Klarheit und Anschaulichkeit reproducirt, wie sonst, die gleiche Schmerz- oder Lustempfindung wieder zu verknüpfen, die sich bis dahin in der Regel mit ihr associirte und deren Nebenreproduction der normalen Regel und Ordnung meines Microcosmus zufolge erwartet werden müsste. Und umgekehrt bemühe ich mich ein ander Mal vielleicht vergebens, mir eine Vorstellung oder einen Vorstellungs-Complex in's Bewusstsein zu bringen, oder ihn verstandesmässig zu durchdringen, obwohl ich mir wohl bewusst bin die Anlage, bzw. die Angelegtheiten dazu zu besitzen, wenn etwa eine Depression oder Exaltation meiner sonstigen Stimmung und das Schwergewicht des Gemüths meine intellectuelle Regsamkeit hemmt. Man sieht sofort, dass abgesehen von einzelnen durch äussere Ereignisse von vorübergehendem Einfluss, welche wir demnächst als Irrthum und psychischen Zwang näher betrachten werden, die psychologische Unfreiheit in diesem Sinne, sobald sie chronisch wird, identisch ist mit psychischer Krankheit ¹⁾, und dass also die psychische Freiheit sich deckt mit psychischer

1) Allerdings in viel weiterem Sinne als in demjenigen der Psychiatrie. Denn auch jede physische Krankheit, sowie das Alter, muss einen gewissen Grad psychischer Hemmung mit sich führen.

Gesundheit. Darin liegt eben ihre im Einzelnen zu den grössten Schwierigkeiten führende Relativität. Denn selbst auf rein körperlichem Gebiete ist es unmöglich einen allgemeinen positiven Begriff der Gesundheit und ihrer Abgrenzung von Krankheit zu finden. Der Allgemeinbegriff „körperliche Krankheit“ setzt eine Normal-Idee von sämtlichen körperlichen Functionen und ihrem einheitlichen Zusammenwirken voraus, also eine Idee, welche wie z. B. der reine Kreis die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt. Die Idee der psychischen Gesundheit verhält sich aber zu derjenigen der körperlichen nahezu wie der Inhalt des Kreises zu seinem Umfang. Diesen Sinn der psychologischen Freiheit mit besonderer Berücksichtigung des dabei maassgebenden Verhältnisses von Leib und Seele hat Beneke gut mit folgenden Sätzen dargelegt:

„Wegen der Innigkeit, mit welcher die geistigen und thierischen Seelenthätigkeiten zu Einem System (d. h. zur menschlichen Seele in der weitesten Bedeutung) verknüpft sind, scheinen zur Bildung der Thätigkeit jeder Gattung Elemente jeder Gattung (wenn auch für manche Thätigkeiten manche Elemente nur in sehr geringem Maasse) nöthig zu sein. Mit der Hemmung des Athmens stocken auch die Gedanken oder werden doch zu einem sehr dunklen Bewusstsein herabgestimmt, weil die mit den Athmungsthätigkeiten zu Einem (dem menschlichen Sein) verbundenen Denkhätigkeiten auch Athmungsreize für ihre Ausbildung bedürfen; bei unvollkommener Aneignung der Nahrungsstoffe (z. B. nach einer schlaflosen Nacht) ist auch die geistige Entwicklung mehr oder weniger behindert u. s. w. Man sieht leicht, wie durch dieses Verhältniss die gegenseitige Beschränkung zwischen dem geistigen und thierischen Sein bedeutend vermehrt werden muss: indem ja vermöge desselben das eine System selbst dann in seiner Thätigkeit wird behindert werden, wenn bei einem vollgenügenden Maasse der ihm eigenthümlichen Bewusstseinsstärke der Zufluss des dem anderen System angehörigen durch eine ausgezeichnet starke Thätigkeit desselben für dieses isolirt ist.

Der Mensch als aus der Gesamtheit seiner geistigen und thierischen Angelegtheiten bestehend handelt nun psychologisch frei, wenn zu einer Handlung alle irgend wie auf dieselbe sich beziehenden Angelegtheiten bewusst und in ihrer vollen Stärke bewusst mitwirken können; er handelt psychologisch unfrei, wenn durch irgend ein Verhältniss die Bewusstwerdung dieser oder jener auf diese Hand-

lung sich beziehenden Angelegtheit und hiermit denn auch das an das Bewusstwerden geknüpfte Mitwirken derselben verhindert wird¹⁾.“ — Hieraus erhellt die durchweg zu beachtende Relativität der psychischen Freiheit, und man wird selbst einen unheilbar Geisteskranken nicht für absolut unfrei in psychologischem Sinne erklären können. „Der Selbstmörder, der an einer fixen Idee Kranke u. s. w. handeln bei denjenigen Handlungen frei, zu deren Bestimmung alle auf dieselben sich beziehenden inneren Angelegenheiten bewusst hervortreten und zusammen wirken.“ — „Man sieht leicht, wie diese psychologische Unfreiheit nach Maassgabe der Anzahl und Ausdehnung der an der Bewusstwerdung gehinderten Angelegtheiten in den verschiedensten Graden gedacht werden kann²⁾.“

Wenn Schopenhauer diese psychische Freiheit als intellectuelle bezeichnet, so ist der Grund dafür darin zu finden, dass er einen bevorzugten Fall der Unfreiheit, den Fall der intellectuellen Störung des Gesamtsystems für den allgemeinen nimmt, ferner darin, dass er die Motive, welche bereits etwas rein subjectives, zum psychischen System gehöriges sind, verwechselt mit ihren objectiven Veranlassungen; so bezeichnet er dann den Intellect als das Medium der Motive und setzt ihm den Willen als ein relativ selbständiges Allgemeinvermögen entgegen, wenn er schreibt:

„Nur sofern das Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Functionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Aussenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, kann dieser sich seiner Natur d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäss entscheiden, also ungehindert, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äussern: dann ist der Mensch intellectuell frei, d. h. seine Handlungen sind das reine Resultat der Reaction seines Willens auf Motive, die in der Aussenwelt ihm ebenso wie allen Anderen vorliegen. Diese intellectuelle Freiheit wird aufgehoben entweder dadurch, dass das Medium der Motive, das Erkenntnissvermögen auf die Dauer oder nur vorübergehend zerrüttet ist, oder dadurch, dass äussere Umstände im einzelnen Fall die Auffassung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall im Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrthum, z. B. wenn man Gift statt Arznei eingiesst oder den nächtlich eintreten-

1) Beneke, Verh. von Leib und Seele S. 274.

2) Beneke, a. a. O.

den Diener für einen Räuber hält u. dergl. mehr. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellect sie ihm richtig überlieferte ¹⁾.“

Ich erinnere dem gegenüber an die bereits S. 33ff. oben hervorgehobene, von Niemandem entschiedener als von Beneke betonte Einheitlichkeit der drei nur logisch trennbaren Grundqualitäten des Denkens, Fühlens und Wollens in jedem bewussten Seelenact. Jede Handlung nun ist nicht eine Reaction des „Willens“ auf Motive, sondern eine Reaction des Gesamt-Systems, welches Mensch heisst, auf äussere oder innere Reize. Die Motive, welche durch die Reize in diesem System zum Bewusstsein kommen, bilden bereits als solche integrierende Theile des Systems, dürfen ihm also nicht wie äusserlich einwirkende Kräfte entgegengesetzt werden. Eine Handlung bringt nun den Character des Individuums nur dann zum unverfälschten Ausdruck, wenn alle in ihm in Beziehung auf sie überhaupt angelegten Motive, als psychische Vermögen, zum Bewusstsein kommen. Denn der Mensch ist in praktischer Beziehung nichts anderes als die Gesamtheit seiner praktischen Anlagen (Motivations-Angelegtheiten). Beide decken einander, und der Wille existirt nicht als etwas Substantielles neben diesen einzelnen Motiven, sondern nur in den, zuvor zur Gesamtkraft der Seele vereinigten Angelegtheiten für Wollen. Diese Gesamtheit und nichts anderes ist der empirische Character.

Richtig ist es nun, wenn Schopenhauer hervorhebt, dass dieser empirische Character nicht unverfälscht zum Ausdruck gelangen kann:

1. Wenn dauernde innere Störungen und Hemmungen der auf die Erkenntniss bezüglichen Angelegtheiten zu constatiren sind. Indessen hätte ihn jede eingehendere Beachtung des Gebiets der sog. Geisteskrankheiten ²⁾ belehren können, dass eigentlich intellectuelle

1) Schopenhauer, Willensfreiheit S. 478 (Reclam'sche Ausgabe).

2) Geisteskrankheiten sind nichts anderes, als Hirnkrankheiten, ausgezeichnet dadurch, dass sie die psychischen Functionen hemmen oder stören. (Nicht jede Hirnkrankheit ist Geisteskrankheit.) Man unterscheidet primäre und secundäre Psychosen, je nachdem die Erkrankung sich noch wesentlich auf die Gefühlsfunction beschränkt, oder bereits tiefer greifende und dauernde Störungen des psychologischen Zusammenhangs herbeigeführt hat. Handelt es sich bei der primären Psychose um Depressionszustände, so spricht man von Melancholie, um Exaltationszustände, von Manie. Beide können sich ablösen bzw. in einander übergehen. Melancholie ist der Ausdruck einer Ernährungsstörung der psychischen Centren und pflegt sich entweder durch allgemeine psychische Hyper-

Störungen bei denselben weit geringere Rollen spielen, als Hemmungen der auf blosse Reproduction früherer Erfahrungen und Gemüthszustände bezüglichen Angelegtheiten oder auch abnorme Steigerungen der affectiven Zustände bzw. Depressionen derselben, welche eben im systematischen Zusammenhang die normale Wirksamkeit der übrigen Vermögen beeinträchtigen.

2. Davon sind diejenigen Störungen, welche unter die Rubrik der Sinnestäuschungen (als Hallucinationen und Illusionen) fallen, logisch zu trennen. Der empirische Character eines Menschen kann sich auch unter solchen Sinnestäuschungen durchaus consequent zum Ausdruck bringen. Die „Verrücktheit“ liegt dann eigentlich noch nicht in ihm selber, sondern in seinem Verhältniss zur Aussenwelt. Ein von Sinnestäuschungen geplagter Mensch, der sich beispielsweise von Mördern umgeben sieht, kann durchaus seinen innerlichen Gesamtangelegtheiten, seinem empirischen Character entsprechend, insofern also mit psychologischer Freiheit handeln; seine Unfreiheit liegt hier in der Störung seines Verhältnisses zur Aussenwelt. Nur für den aussen stehenden Beobachter, dem es schwer oder unmöglich wird, sich in jene der Wirklichkeit nicht entsprechende Anschauungswelt hinzuversetzen, muss ein solcher als verrückt erscheinen, während dasjenige Stadium der secundären Psychose, welches die Psychiatrie als Verrücktheit bezeichnet, schon auf einer inneren Desorganisation der psychischen Ordnung zu beruhen scheint.

3. Der Fall eines bloss unrichtigen psychischen Verhältnisses zur Aussenwelt kann nun auch dem übrigens durchaus gesunden Individuum vorübergehend zustossen, als Irrthum, d. h. Incongruenz der Empfindung oder Vorstellung mit ihrem Object.

ästhesie („unmotivirtes“ Verstimmtheitssein) oder auch schon durch Sinnestäuschungen, Zwangsvorstellungen, Wahnvorstellungen zu äussern. Manie ist krankhaft erhöhte Selbstempfindung, auf der niederen Stufe maniakalische Exaltation, auf der höheren Tobsucht, eine Analogie des Rausches und Fiebers. Ihre Symptome können ebenfalls sich auf die affective Seite beschränken oder auch die sinnliche und intellectuelle Sphäre tangiren. Bei der secundären Psychose kommt es durch Fixirung von Wahnvorstellungen, „fixe Ideen“ zum Wahnsinn, bei dem übrigens noch eine gewisse innere Einheit der psychischen Processe bestehen bleiben kann. Ein weiteres Stadium führt aber unter Auflösung jeder Einheit des empirischen Ichbewusstseins zur eigentlichen „Verrücktheit“ im fachmännischen Sinne, welche schliesslich, wie fast alle unheilbaren Psychosen im erworbenen „Blödsinn“ endet, der vom angeborenen Schwachsinn und Blödsinn sich unterscheidet, wie die Ruine von der Erdhütte. Ueber das specifisch „moralische“ Irresein vgl. Krafft-Ebing, Grundzüge der Criminalpsychologie S. 35.

Insofern kommt also auch der blosse Irrthum als ein die psychische Freiheit aufhebendes Moment in Frage.

4. Neben dem Irrthum hätte Schopenhauer noch den rein psychischen Zwang erwähnen können, der allerdings seine wesentlichste Rolle erst für den an dritter Stelle zu behandelnden Begriff der moralischen Freiheit spielt. Aber auch schon die rein psychische Freiheit kann durch den psychologischen Zwang, insbesondere durch Drohung und Schrecken unter Umständen auf ein Individuum so stark wirken, dass dessen Bewusstseinsentwicklung gestört wird und es im einzelnen Fall einem acut „Geisteskranken“ gleich zu achten ist.

5. Das Grenzgebiet zwischen den dauernden und den durch Irrthum und psychologischen Zwang verursachten Freiheitseinschränkungen nehmen die vielfachen Abstufungen der Traum- und Halbschlafzustände ein, welche insbesondere auch künstlich durch Suggestion und hypnotische oder mesmeristische Manipulationen an dafür constitutionell empfängliche Individuen erzeugt werden können.¹⁾

III. Moralische Freiheit.

Moralische Freiheit setzt das Vorhandensein eines moralischen Vermögens voraus, also eines Vermögens, den Werth oder Unwerth einer Handlung nach Geboten, die sich der praktischen Vernunft, d. h. dem Gemüth und dem Verstande zugleich vorstellen, abzuschätzen und sich diesen Geboten entsprechend zum Handeln oder Nichthandeln zu bestimmen.

Das Wesentlichste an dieser Definition des moralischen Vermögens ist das moralische Urtheil, ein Urtheil, welches von allen rein logischen Aussagen sich durch das eigenthümliche den Werth des Subjects abschätzende Element der Billigung oder Missbilligung unterscheidet. Da nun ein solches nicht bloss im theoretischen Verstande, sondern auch im Gefühl des Individuums wurzelndes Urtheil, als Moment im stets labilen System des Seelenseins nothwendig eine praktische, zum Wollen strebende Tendenz annehmen muss, dürfen wir von letzterer, bei der Definition als von etwas Selbstverständlichem absehen und der Kürze halber die moralische Willens-Freiheit als Freiheit des moralischen Urtheilsvermögens setzen. Moralisch frei ist derjenige, der moralischer Urtheile fähig ist. Daraus ergiebt

1) Vgl. in letzterer Beziehung Liégeois, *La suggestion hypnotique dans ses rapports avec le droit civil et le droit criminel* 1884 (Nancy).

sich, dass die moralische Freiheit als solche nichts Angeborenes ist. Denn Niemand wird behaupten wollen, dass es angeborene moralische Urtheile gebe. Angeboren ist dem (normalen) Menschen lediglich die Möglichkeit, moralische Urtheile auszubilden, angeboren ist eine moralische Urtheilskraft, als Urvermögen in dem oben S. 26 ff. ausgeführten Sinne. Die Ausbildung dieser abstracten Anlage zum concreten Vermögen ist durch äussere Verhältnisse, Erziehung, Bildung u. s. w. bedingt. Auch wo sie nicht durch äussere oder innere Hindernisse, — als innere Hindernisse kommen hier die Hindernisse der psychologischen Freiheit überhaupt, zu welcher die moralische sich wie die Baumkrone zum Baumstamm verhält, in Betracht —, gehemmt wird, kann sie erst mit einem gewissen Alter des Individuums eintreten. Und ferner ist sie nicht minder relativ, wie die psychologische Freiheit überhaupt. Ob ein Mensch in Beziehung auf eine bestimmte Handlung nicht nur psychologisch, sondern moralisch frei war, hängt davon ab, ob er der in Beziehung auf diese Handlung allgemein möglichen moralischen Urtheile persönlich fähig war.¹⁾ Missverhältnisse seiner allgemeinen psychologischen Verfassung, Mängel der Erziehung können uns nöthigen, ihm die moralische Freiheit in der einen Richtung abzusprechen, während wir sie ihm in vielen anderen zusprechen müssen. Beispielsweise kann ein junger Mensch in Beziehung auf viele Handlungen des gewöhnlichen Lebens eine ausgebildete moralische Urtheilskraft besitzen, aber in Beziehung auf politische Handlungen, Hochverrath z. B. noch völlig moralisch unreif sein.

Eigentlich kann man in Fällen noch nicht ausgebildeten moralischen Urtheils auch nicht von moralischer Unfreiheit reden. Denn von Freiheit oder Unfreiheit kann man nur dann reden, wenn ein Vermögen überhaupt vorhanden ist, dessen freie Wirksamkeit gehemmt ist. Wir würden also von moralischer Unfreiheit, abgesehen von den Fällen, wo schon die psychologische Unfreiheit eines Individuums auch dessen moralische mit sich führt, nur dann reden können, wenn es 1. neben den bereits erwähnten allgemein psychologischen Krankheitszuständen noch solche gäbe, die sich lediglich auf das mora-

1) Vgl. in dieser Hinsicht, in welcher in der Praxis viel gesündigt wird, Krafft-Ebing, Grundzüge der Criminalpsychologie 1872. p. 18: „Es ist wohl zu unterscheiden zwischen der abstracten Kenntniss moralischer und rechtlicher Begriffe — abstractes Strafbarkeitsbewusstsein — und der Fähigkeit, dieselbe auf den concreten Fall anzuwenden. In dieser Hinsicht wird oft, unendlich oft die Verantwortlichkeit Schwachsinniger überschätzt.“

lische Urtheilsvermögen beschränken. — Es ist zweifelhaft, ob es eine solche als *moral insanity* zu bezeichnende rein moralische Psychose giebt.¹⁾ — 2. Wenn es zulässig wäre, von einem moralischen Irrthum und einem moralischen Zwange in dem Sinne zu reden, dass dadurch das an sich vorhandene moralische Urtheilsvermögen in concreto gefälscht oder aufgehoben werden müsste. Die Prüfung dieser beiden Fragen in der Richtung, ob es solche Bedingungen giebt, die die moralische Verantwortlichkeit eines übrigens moralisch reifen Individuums im einzelnen Fall ausschliessen könnten, muss ich, um zunächst nicht allzu sehr mich in Einzelheiten zu verlieren, dem Fortgang meiner Untersuchung in späteren Specialabschnitten vorbehalten.

Zunächst ist jetzt zu wiederholen, dass die ganze bisherige Begriffsklärung auf einem rein negativen Sinne des Freiheitsbegriffes beharrte, und dass über die Existenz einer Willensfreiheit in diesem bisherigen rein empirischen Verstande auch sämtliche Deterministen einig sind.

§ 3. *Freiheit in positivem Sinne.*

IV. Metaphysische Willensfreiheit.

Der bislang ungeschlichtete Streit zwischen dem Determinismus und Indeterminismus, zwischen den Gegnern und Vertheidigern der Willensfreiheit beginnt erst bei der jetzt zu behandelnden Frage der metaphysischen Freiheit.

Schon die psychologische und moralische Freiheit ist freilich eigentlich nur als metaphysische zu verstehen, weil sie nicht innerhalb der physischen Erkenntnissphäre liegt. Metaphysisch im genauesten Sinne ist nämlich jede Erkenntniss, welche das Innere, das „An sich“ des Geschehens und Seins zum unmittelbaren Gegenstande hat oder mittelbar durch Voraussetzungen über Wesen, Sinn und Bedeutung der Dinge, Zustände und Geschehnisse, zu enträthseln bestrebt ist. Unsere physische Erkenntniss erfasst ja die Aussendinge nur, soweit sie uns erscheinen; was sie an sich (innerlich), in ihrem Fürsichsein sind, lässt sie durchaus unentschieden. Dahingegen bezieht sich Psychologie und Moral auf unser eigenes Sein. Von diesem gilt aber das *esse est percipi* des Idealisten Berkeley. Sofern wir auf unser eigenes Wesen reflectiren,

1) Vgl. Krafft-Ebing a. a. O.

haben wir unbedingte Identität von Sein und Wissen. Der Versuch metaphysischer Erkenntniss wagt sich an etwas Jenseitiges nur, sofern er das „An sich sein“ der Aussendinge zu ergründen strebt, nicht soweit er in psychologischer Reflexion das eigene Wesen zum klaren Bewusstsein zu fördern sucht.¹⁾ Um so wunderbarer muss uns daher zunächst eigentlich die Thatsache berühren, dass gerade erst auf dem Gebiete der metaphysischen Erkenntniss des Seelenseins die grösste Unsicherheit und ein fast endloser Streit der Meinungen anhebt, während auf äusserlich empirischem Gebiet, auf dem Gebiet der Erscheinungen wissenschaftliche Verständigung doch immer nur eine sehr relative Frage der Zeit ist, welche jedesmal in absehbarer Form zu einer definitiven Bejahung oder Verneinung führt. Wer aber bedenkt, dass das Auge von Natur nicht sich selber sieht, dass es von seiner eigenen Beschaffenheit sich nur mittels eines Spiegels eine Anschauung zu beschaffen vermag, deren Aehnlichkeit allemal sehr von der grösseren oder geringeren Klarheit der Spiegelfläche bedingt ist, wird die Schwierigkeit der metaphysischen Erkenntniss selbst auf dem psychologischen Gebiete schon begreiflicher finden. Unser eigener psychologischer Entwicklungsgang geht vom Unbewussten durch Bewusstsein zum Selbstbewusstsein. Das gilt vom einzelnen Menschen wie von der Wissenschaft. Während aber das Unbewusste zum Bewusstsein schon durch die blosse Erfahrung entwickelt wird, muss das Selbstbewusstsein im Sinne begrifflicher Orientirung über sein eigenes Wesen und dessen Verhältniss zur Welt sich durch sehr mittelbare, über die sinnliche Erfahrung hinausstrebende Denkarbeit selber entwickeln. Ungeachtet aller bisherigen Unvollkommenheit und Unklarheit metaphysischer Erkenntniss zweifle ich jedoch nicht daran, dass dieselbe steter Vervollkommnung fähig ist.

Wer physisch frei ist, kann thun, was er will. Wer psychologisch frei, kann wollen, was er will. Wer moralisch frei ist, kann wollen, was er (nach moralischen Geboten) wollen soll. Nicht nur beim physischen Freiheitsbegriff, sondern auch beim psychologischen und moralischen, sofern wir letzteren bisher nur in rein empirischem und negativen, gewisse Arten der Causalität negirenden Verstande genommen haben, bewegten wir uns auf dem gewohnten und relativ sicheren Boden der unmittelbaren Erfahrung. Die Entscheidung der Frage, ob in einem bestimmten Falle psychologische oder moralische

1) Vgl. Beneke, Metaphysik S. 23 ff.

Freiheit im empirischen Verstande zu constatiren sei oder nicht, kann zwar eine recht schwierige sein, ist aber doch allemal ziemlich annähernd mit den Mitteln empirischer Wissenschaften, wie der Erfahrungsseelenkunde, der Psychiatrie und Medicin zu lösen. Der positive Jurist hat es nun zu seinem Glück lediglich mit diesem empirischen Freiheitsbegriff zu thun, die richtige Anwendung seiner Kunst ist wesentlich praktische angewandte empirische Psychologie. Der Moraltheoriker aber, der die sittliche Verantwortung, und der philosophische Jurist, der die wichtigste Voraussetzung seiner Wissenschaft, die rechtliche Verantwortung vor der Vernunft verantworten will, kann die tiefere Frage nicht von sich abwehren: Was bedeutet jenes psychologische Urtheil „Ich kann wollen?“ Und die Frage nach dem Sinne dieses Urtheils ist eine tief-metaphysische. Näher präcisirt lässt sich die Frage alternativ dahin fassen:

„Kann ich zugleich wollen und nicht wollen?“ ¹⁾

oder heisst:

„Ich „kann“ wollen so viel als ich „muss“ wollen?“

Der Determinismus bejaht die letztere Alternative und behauptet, dass die erstere das ist, als was sie rein grammatisch sich darstellt, nämlich ein sich selber vernichtender Widerspruch. Unsere gesammte

1) Vgl. Schopenhauer, Freiheit des Willens (Reclam S. 388): „Jedenfalls bleibt das Freie (im metaphysischen Sinne) das in keiner Beziehung Nothwendige, welches heisst von keinem Grunde Abhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, dass ein individueller Wille in seinen Aeusserungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde; da ausserdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde (welcher Art dieser auch sei) allemal nothwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kant's Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen. — Ein freier Wille wäre ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen Aeusserungen also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäss bestimmt zu sein. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unseres Erkenntnissvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heisst *liberum arbitrium indifferentiae*. — Aus der Annahme eines solchen *liberi arbitrii indifferentiae* ist die nächste diesen Begriff selbst characterisirende Folge und daher sein Merkmal festzustellen, dass einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten Umständen, zwei diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.“

Erfahrung, soweit sie verstandesmässig und wissenschaftlich ist, spinnt sich ab am Faden des sog. Causalitätsprinzips, welches wir oben S. 62. 63 als eine Anwendung eines allgemeineren, unser ganzes Denken nicht nur beherrschenden, sondern geradezu erst constituirenden Grundsatzes, des Satzes vom zureichenden Grunde erkannt haben.

Nun lehrt uns die Beobachtung der Aussenwelt, dass wenigstens in der unbelebten Welt alle Kräfte unabänderlichen Regeln der Wechselwirkung unterworfen sind, die wir als Naturgesetze bezeichnen. Diese Naturgesetze bilden eine innerliche, den Dingen immanente Nothwendigkeit. Allemal, wenn ein Stein aus einer bestimmten Höhe auf die Erde fallen gelassen wird, wird er mit derselben stetig wachsenden Geschwindigkeit herabfallen, und niemals kann er sich besinnen, ob er dem Gesetz der Schwere gehorchen will oder nicht. Wenn wir ihm einen Willen zuschreiben dürfen, so müssen wir sagen, sein Wollen ist sein Müssen, seine Freiheit ist eine (innere) Nothwendigkeit. Nichts anderes, als nur eine complicirtere Form dieses Vorganges nun, behauptet der Determinist, findet bei jedem menschlichen Willensact statt. Und in der That haben wir selbst bei unseren eingehenden Untersuchungen über die Natur des menschlichen Wollens, die sich auf rein empirischer Basis bewegten, ja stets nach dem zureichenden Grunde des Wollens und nach den allgemeineren Bedingungen geforscht, aus deren Combination das concrete Wollen sich mit der logischen Nothwendigkeit eines Schlusses ergebe; wir selber kamen dabei zu dem Resultat, dass es gar kein abstractes Willensvermögen giebt, dass jeder einzelne Willensact das nothwendige Ergebniss eines psychologischen Processes ist. Freilich suchten wir im zweiten Paragraphen dieses Capitels unter rein negativer Auffassung des Freiheitsbegriffes zunächst die physische Freiheit in einer Unabhängigkeit des Willensmechanismus von rein äusserlicher Causalität; wir setzten sodann das Wesen der psychologischen Freiheit in eine Causalität, die wir durch Zerlegung der psychologischen Prozesse in normale und abnorme, pathologische, fanden, wobei wir zugestehen mussten, dass dafür nur ein relatives Kriterium maassgebend sei, und das Wesen der moralischen Freiheit haben wir geradezu auf die Causalität der moralischen Urtheile gestellt. Darnach scheint es doch, dass wir der Causalität überhaupt das Wollen auf keinen Fall entziehen können, dass also im letzten (metaphysischen) Sinne Wollen-Können identisch ist mit Wollen-Müssen, welche Identität die Formel des Determinismus ist. Zuerst findet sich in der Geschichte der Philosophie diese Formel meines Wissens bei

Giordano Bruno, *del'infinito* pp. Wagner's Ausgabe 26. „In Gott sind Freiheit und Nothwendigkeit Ein und Dasselbe.“ Von Bruno hat sie Spinoza entlehnt. Und mit specieller Anwendung auf das Problem der menschlichen Willensfreiheit bringt sie am deutlichsten zum Ausdruck Beneke, wenn er schreibt: „Allerdings ist es der Freiheit wesentlich, Causalitäten auszuschliessen oder zu negiren, aber keineswegs alle. So schliesst die Bestimmung der moralischen Beschaffenheit der Handlung alle Causalitäten aus, ausser der moralischen Beschaffenheit des Willens, der Gesinnung u. s. w., diese aber setzt sie voraus mit ganz unzweifelhafter Entschiedenheit.“ — „In Angemessenheit zu dieser moralischen Individualität (wie sie durch meine früheren Bildungsverhältnisse begründet worden ist) wirkt der Wille die Handlung mit Nothwendigkeit; und die Handlung ist eine freie oder der Wille wirkt frei (unabhängig von anderen Causalitäten) gerade dadurch, dass er mit Nothwendigkeit wirkt, oder dass die moralische Beschaffenheit der Handlung durchgängig durch ihn bestimmt oder ein treues Abbild ist von der moralischen Individualität des Willens. Die Handlung würde nicht frei sein, wenn sie nicht mit dieser Nothwendigkeit durch den Willen bestimmt wäre. Und in eben diesen Verhältnissen ist auch die Zurechnung begründet. Wir rechnen eine Handlung zum Willen oder zum Menschen, inwiefern sie (als Wirkung) die moralische Beschaffenheit (als ihre Ursache) in sich wiedergiebt.“ —

„Nun haben wir aber in Hinsicht auf die Begründung des Willens oder der Gesinnung die Freiheit des Willens und der Zurechnung der Hauptsache nach zu leugnen. Betrachten wir das Verhältniss im Ganzen (von der Geburt an), so ist es keinem Zweifel unterworfen, dass wir Alles auf die (in dieser Beziehung für uns räthselhafte, aber gläubig zu verehrende) göttliche Weltregierung zurückzuführen haben.“

Und auf demselben Standpunkte steht eine stattliche Reihe von Geistern ersten Ranges, von Theologen, welche den Indeterminismus mit Beneke für unvereinbar mit einer göttlichen Weltregierung erachten, und Philosophen, Monisten und Materialisten, welche die Einheit und den Mechanismus der Welt dadurch für gefährdet erachten¹⁾. Und einer der neuesten Schreiber über unser Problem,

1) So schreibt Schelling: „Ueber die menschliche Freiheit“ S. 469: „Daher ohnerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muss, dass er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse z. B. sich nicht weniger als gezwun-

der Philosoph des Unbewussten Herr Eduard v. Hartmann, meint sogar, „dass die Vertheidigung des liberum arbitrium im gewöhnlichen Sinne im 19. Jahrhundert nur den philosophischen Sterne von siebenter Grösse abwärts überlassen geblieben ist“, und zum Schluss seiner bezüglichen Auseinandersetzungen meint er triumphirend: „Wir dürfen mit gutem Gewissen, nachdem wir das Wild (die Willensfreiheit) durch sein ganzes Revier gehetzt und aus seinen verstecktesten Schlupfwinkeln vertrieben haben, Hallali blasen, und den Begriff einer indeterministischen Willensfreiheit für todt erklären, ohne dass ihm irgendeine Hoffnung bliebe, durch neue sophistische Künste nochmals zu einem gewissen Scheinleben erweckt zu werden ¹⁾.“

Trotz alledem, und ungeachtet ich selbst nach meinen bisherigen Darlegungen (besonders S. 84. 85) als Determinist erscheinen könnte, fürchte ich, dass Herr v. Hartmann zu früh Hallali geblasen haben dürfte.

* * *

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“

Diese classischen Verse Göthes, welche von unseren modernen Deterministen mit Vorliebe citirt werden, mögen schön klingen.

gen vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Sein empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Dass Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst, noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit. So Luther im Tractat de servo arbitrio; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, dass er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut und dennoch so wenig gezwungen ist, dass vielmehr kein Zwang, ja die Pforten der Hölle nicht im Stande wären, seine Gesinnung zu überwältigen.“ Dass dieselbe Coincidenz der Gegensätze sich auch bei Hegel und seiner Schule findet, kann nicht weiter befremden. Aber auch der Schopenhauerianer Frauenstädt schreibt: „Die Freiheit schliesst die Nothwendigkeit so wenig aus, dass sie vielmehr ohne dieselbe nicht gedacht werden kann. Die absolute Nothwendigkeit ist von der Freiheit nicht verschieden.“ So auch Goering, Der Begriff der Freiheit. Leipzig 1876.

1) Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins S. 382. 391.

Dennoch degradiren sie den Menschen zu jenem Androiden oder „Vaucançon'schen Automaten“, von dem schon Kant spricht, „gezimmert und aufgezogen vom obersten Meister aller Kunstwerke; das Selbstbewusstsein würde ihn zwar zu einem denkenden Automaten machen, in welchem das Bewusstsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, blosser Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird ¹⁾.“

Gegen diese Herabwürdigung aber wird zu aller Zeit das menschliche Selbstbewusstsein, die praktische Vernunft und das Gewissen rebelliren, und es wird demselben dabei einerlei sein, ob man ihm sein unaustilgbares Freiheitsgefühl zu Gunsten eines allwissenden Schöpfers oder eines nur grösseren blinden, unbewussten Weltautomaten rauben will. Ihm werden die philosophischen Gründe der Deterministen weit eher den Eindruck sophistischer Künste machen, als das einfache Selbstzeugniss seines in jedem Augenblicke vernehmbaren Gewissens. Zu denen, welche schliesslich gar Freiheit und Nothwendigkeit für identisch erklären, wird der gesunde Menschenverstand sagen, dass auch die Ebene zur Kugelfläche und umgekehrt wird, dass auch die Parallelen sich schneiden und dass niemand nach vorn einen Schuss abgeben kann ohne zu besorgen, dass ihm das Projectil von hinten wieder selbst trifft — im Unendlichen, wo alle Katzen grau sind, und indem er sich sodann die tiefsinnigsten Deterministen näher ansieht, wird er constatiren, dass diese sämmtlich von ihrem Gewissen gezwungen die indeterministische Freiheit, welche sie vorn aus der empirischen Thür hinausbefördern, durch eine sog. transcendente Hinterthür wieder in ihr System hineinzuziehen versuchen. Zu diesen tiefsinnigsten Heroen der Philosophie zählen Kant, Schelling, Schopenhauer und last not least Herr Ed. v. Hartmann selbst.

Kant versuchte die Freiheit als „transcendentale“ — er selbst ist der eigentliche Urheber dieses scholastischen Wortmissgebildes — eben dadurch zu retten, dass er das Gesetz der Causalität lediglich dem Reich der Erscheinung zuschrieb, dagegen von den „Dingen an sich“, also vom Reiche der Wirklichkeit im metaphysischen Sinne verneinte. Als „Dinge an sich“, als „intelligible Character“ sollen wir

1) Kant, Kritik der praktischen Vernunft S. 180 ff.

ihm zufolge frei sein d. h. uns nach Vernunftsgesetzen, die wir uns selber geben, entscheiden können; gleichwohl aber, und zugleich als Erscheinungswesen, als empirische Charactere sollen wir durchweg abhängig und determinirt sein in jeder einzelnen zeitlichen That. Allein abgesehen davon, dass Kant's Criticismus, der hier im Wesentlichen auf Skepticismus hinausläuft, es ganz und gar dahinstellen muss, ob jedem Individualwollen ein besonderes „Ding an sich“ zu Grunde liegt oder nicht, da er nicht einmal angeben kann, ob es überhaupt mehrere „Dinge an sich“ gibt oder nur Eines, bleibt doch diese Auskunft nichts anderes, als Vereinigung eines logischen Widerspruchs, welche sich wohl „zungen“, aber nicht „hirnen“ lässt. Wir kennen überhaupt keine andere Wirklichkeit als diejenige, welche Kant zu einer blossen Erscheinungswelt degradirt; und wenn der intelligible Character etwas anderes sein soll, als das sich in der Bildung des empirischen offenbarende Vermögen, so ist und bleibt er unverständlich, ein Wort an Stelle eines Begriffes. Wenn aber das den empirischen Character bildende Vermögen durchaus frei ist, woher kommt dann die vermeintlich durchgängige Unfreiheit oder Causalität seiner Erscheinung? Denn Kant selber protestirt doch wiederholt dagegen, dass Erscheinung für identisch genommen werde mit blossem Schein. — Von Kant's Freiheitslehre ist daher nur die oben S. 92 in der Anmerkung mitgetheilte Definition und das Zugeständniss brauchbar, dass die Freiheit ein Postulat der praktischen Vernunft sei; nichts dagegen vermögen wir mit seinem Versuch anzufangen, die Möglichkeit dieser Freiheit neben einem durchgängig von Causalität beherrschten Gebiet ihrer Erscheinung zu denken. Die „intelligible“ Freiheit Kant's ist daher in Wahrheit eine durchaus unintelligible.

Während Kant diese unintelligible Freiheit als etwas Unzeitliches und dennoch dem zeitlichen Erscheinungsgebiet, sozusagen, Immanentes setzt, versucht Schelling und nach ihm Schopenhauer, die „transcendentale“ Freiheit als eine mystische vorzeitliche einmalige Entscheidungsthat hinzustellen. Eine der sonderbarsten Conceptionen, die übrigens sich schon bei dem metaphysischen Mythen-Dichter Plato in dessen Schrift vom Staate, zu Ende des letzten Buches findet und von diesem der uralten mystischen Seelenwanderungs- und Reincarnationslehre, wie sie von Pythagoräern und anderen antiken Geheimbünden gepflegt wurde, entlehnt zu sein scheint! Darnach haben wir den verantwortlichsten Schritt in dem Augenblicke gethan, als wir uns zur Geburt oder vielmehr zum Erzeugtwerden ent-

schlossen und nicht vorsichtig genug waren in der Wahl unserer Eltern! Nachdem wir einmal diesen Schritt gethan haben, ist alles, was uns im Leben zustösst und was wir selber thun, das nothwendige Abschnurren eines Wecker-Uhrwerks. Schopenhauer und Schelling unterscheiden sich in dieser „transcendentalen“ Freiheitsvorstellung nur noch so weit, als nach Schelling in unmittelbarem Anschluss an Plato ein mit dem Weltgrunde nicht direkt zusammenfallender Individualwille, nach Schopenhauer aber der all—eine, in uns immanente Weltwille es war, der dieses empirische Uhrwerk aufzog oder „diesen vorzeitlichen Fehltritt beging.“

Einen verdünnten Abguss von Schelling'schen und Schopenhauer'schen Gedanken servirt uns Herr v. Hartmann, der schliesslich ebenfalls sich auf eine transcendente Freiheit rückwärts concentrirt, mit den Worten: „Es giebt eine transcendente, oder richtiger transcendente Freiheit des Willens zum Wollen (im Gegensatz zum Verbleiben in der Ruhe der Potentialität), aber nicht des Individualwillens, sondern des einen Allwillens, und auch nicht eine Freiheit zur Bestimmung des Gegenstandes, Zieles oder Inhalts des Wollens, sondern nur zum Wollen in formeller Hinsicht ¹⁾.“

Er glaubt durch diese Verdünnung den Begriff der transcendenten Freiheit von allen Widersprüchen, welche ihm bei Kant, Schelling und Schopenhauer anhaften, befreit zu haben.

* * *

Ich würde den Leser nicht mit diesen sonderbaren Erzeugnissen einer im transcendenten Reich der metaphysischen Dichtung sich abmühenden Sophistik unterhalten haben, wenn nicht die Signalisirung der Untiefen unbedingt erforderlich wäre, um den richtigen Curs auf dem auch dem Besonnensten gefährlichen Meere der Metaphysik zu ermöglichen. Jedes philosophische Wrack ist aber zur Abgrenzung des metaphysischen Fahrwassers immer noch von einem Nutzen. Für uns darf Metaphysik nichts anderes sein, als die Summe derjenigen widerspruchsfreien Voraussetzungen über Wesen, Sinn und Bedeutung der Wirklichkeit, welche die von der Erfahrung ausgehende Vernunft gelten zu lassen sich genöthigt sieht ²⁾.

Nun gibt es zwei Erfahrungsthatfachen, welche von jeher die denkenden Menschen zur Voraussetzung einer indeterministischen Willensfreiheit genöthigt haben, das Gefühl der sittlichen Verant-

1) Ed. v. Hartmann, Das sittliche Bewusstsein S. 390.

2) Vgl. Lotze, Metaphysik, Einleitung S. 6—9.

wortlichkeit und das Gefühl der Reue. Diese einer augenscheinlich einheitlichen Wurzel entspringenden Gefühle als Ergebniss blosser Erziehungsdressur entwerthen zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Zwar stellt sich das die Handlung begleitende Verantwortlichkeitsgefühl erst mit einer gewissen Entwicklungsreife ein, und ebenso ist das Nachgefühl der Reue durch Einsicht bedingt. Dennoch handelt es sich dabei um eine Grundthatsache des Gemüths, die ihre Naturwüchsigkeit dadurch erweist, dass, wie Schiller dies vortrefflich in seinen Räubern an Franz Moor dramatisch veranschaulicht, keine philosophische Sophistik ihrer Herr zu werden vermag. Ob der Mensch eine bestimmte Handlung bereut, das hängt von dem Grade seiner Einsicht ab; — dass er diesem Schmerzgefühl bei einem gewissen Grade seiner Einsicht unterliegen muss, kann nur in seiner Natur begründet sein. Möglich ist sogar und mir nach eigenen Beobachtungen wahrscheinlich, dass sogar niedere Wesen, höher organisirte Thiere, wie z. B. Hunde Reuegefühlen ausgesetzt sind. Um so mehr spricht dies dafür, dass es sich dabei um eine natürliche Reaction handelt, andererseits freilich auch dafür, dass auch solche Thiere keineswegs blosse physiologische Automaten sind. Nun aber wäre doch diese Natureinrichtung, die sich auch beim Menschen durch keine vermeintlich höhere philosophische Einsicht in den Lauf der Dinge niederkämpfen lässt, die reinste Naturabsurdität vom Standpunkte einer Weltanschauung, die jedes einzelne Geschehen aus der Nothwendigkeit des gesamten Naturmechanismus erklären zu müssen glaubt. Und so ist es denn erklärlich, dass sämtliche Deterministen von Spinoza bis v. Hartmann sich mit dem Problem der psychologischen Nothwendigkeit des Reuegefühls nicht recht abzufinden wissen und dasselbe als unvernünftig verwerfen. Baruch Spinoza meint, Ethik IV. L. 54: „Die Reue ist keine Tugend und entspringt nicht der Vernunft, sondern der, welcher eine Handlung bereut, ist zwiefach elend und ohnmächtig.“ Und Herr v. Hartmann nennt „die Reue ein rein natürliches psychologisches Factum, das an und für sich gar keine sittliche Bedeutung hat, welches durch Depression des moralischen Selbstgefühls überwiegend schädlich wirkt“, „die rückwärts gerichtete Seite der Reue“ erscheint ihm „unnütz, die vorwärts gerichtete überflüssig, da schon die Vernunft die Besserung ohne Schmerzempfindung besorge ¹⁾.“ Hieran ist wohl nur richtig, dass die Reue ein natürliches psycho-

1) Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittl. Bewusstseins S. 188. 192. 194.

logisches Factum ist. Nun aber muss doch jedes natürliche psychologische Factum seinen zureichenden Grund haben. Denn die Natur kennt weder „unnütze“ noch „überflüssige“ Actionen. Wenn nun die Reue nichts anderes ist, als der mit der nachherigen Einsicht in die praktische oder sittliche Unzweckmässigkeit einer That sich nothwendig vereinigende schmerzliche Gemüthsaffect, dessen einziger Sinn sich in dem stechenden Vorwurf concentrirt: „Du hättest anders wollen können und sollen“, — so kann ein zulänglicher Grund dafür nur darin gefunden werden, dass in der That auch die Möglichkeit des Anderswollen in der Natur gegeben war. Mit anderen Worten und antithetisch zugespitzt ist die psychologische Nothwendigkeit der Reue nur durch die psychologische und metaphysische Freiheit des Wollens begründet. Wenigstens wäre das ein absurdes Princip, welches, nachdem es selber in unabwendbarer Weise das Wollen ursächlich determinirt hat, hinterdrein in diese eherne Kette des Causalnexus für das determinirte Subject auch noch den Stachel des Vorwurfs gefügt hätte, dass dieses Wollen hätte unterbleiben können und sollen. Und diese Absurdität würde den Namen der Teufelei verdienen, wenn jenes erst die Sünde und dann die Reue und Strafe nothwendig vorausbestimmende Princip gar als geistiges gedacht werden sollte. Herr v. Hartmann hebt selber hervor, dass schon Irre geringeren Grades nach dem Zeugnis der bedeutendsten Psychiatriker bei ihren verkehrten und unsittlichen Handlungen meist von jedem Gefühl der Verantwortlichkeit, also auch der Reue frei sind. Anstatt aber aus dieser bedeutsamen Ausnahme in richtiger Anwendung des *argumentum a contrario* zu Gunsten eines in der Natur angelegten zureichenden Vernunftgrundes des Verantwortlichkeits- und Reuegefühls zu schliessen, meint er selbst diese Thatsache zu Gunsten des Determinismus verwerthen zu dürfen. Denn jenen unzurechnungsfähigen (unfreien) Subjecten fehle ja das Bewusstsein ihrer Unzurechnungsfähigkeit (Unfreiheit). Er identificirt hier also Zurechnungsfähigkeit (Freiheit) mit Nichtbewusstsein der Unzurechnungsfähigkeit (Unfreiheit), also einer doppelten Negation und könnte mit demselben Rechte das Nichtvorkommen der Reue bei einem Stein, der vermuthlich auch ohne Bewusstsein seiner Unfreiheit dem Fallgesetze Folge leistet, gegen den Determinismus anführen. Bei genauerer Ueberlegung bestärkt gerade diese Ausnahme das Vertrauen auf die durchgängige Gerechtigkeit der Natur. Denn nur unter der Voraussetzung, dass zwischen dem Wollen des Geisteskranken und demjenigen des Geistiggesunden ein principieller,

metaphysischer Unterschied obwaltet, ein Unterschied, den der absolute Determinismus, welcher beide Wollensarten demselben Gesetz der Nothwendigkeit unterordnet, leugnen muss, — wird diese Ausnahme vom Gesetz der psychologischen Gefühlsreaction verständlich.

Im entschiedensten Gegensatz zu jenen deterministischen leichtfertigen Versuchen, das Gefühl der Verantwortlichkeit und Reue zu einer psychologischen Absurdität des Naturmechanismus herabzuwürdigen, stehen zwei Philosophen, die als Dichter ein feineres Verständniss für Sinn und Bedeutung dieser gewaltigen, im tiefsten Kern des Seins begründeten Affecte besaßen, Bruno und Schiller. Ersterer nennt, — und es scheint mir, dass der spätere, sonst vielfach aus Bruno's Werken sich bereichernde Spinoza sich mit seinem eben citirten Satze zu ihm in bewussten Gegensatz setzen wollte, — die „Reue eine Tugend“; „denn mag sie auch zum Vater den Irrthum und zur Mutter die Sünde haben, sie selber nenne ich nichtsdestoweniger eine purpurrothe Rose, die einem rauhen Strauch und stechenden Dornen entblüht, einen strahlendlichten Funken, der aus einem schwarzen und harten Kieselstein geschlagen, emporfliegt zum urverwandten Sonnenlicht.“¹⁾ Wenngleich diese Worte in ihrer poetischen Einkleidung von wissenschaftlicher Evidenz weit entfernt sind, wird doch Jedermann in ihnen den Gefühlsausdruck einer Wahrheit finden, deren begrifflicher Ausdruck um so schwerer sein muss, je tiefer sie im Grunde des Seins wurzelt. Schiller findet, dass die Reue der erhabenste Affect sei, weil das Sittengesetz durch sie sich als höchste Instanz im Gemüthe des Menschen offenbare.²⁾ „Ein Mensch, der wegen einer verletzten moralischen Pflicht verzweifelt, tritt eben dadurch zum Gehorsam gegen dieselbe zurück, und je furchtbarer seine Selbstverdammung sich äussert, desto mächtiger sehen wir das Sittengesetz in ihm gebieten.“

Soviel wird nach Vorstehendem evident sein, dass das Factum der Reue für den absoluten Determinismus ein irrationaler Rest bleiben muss, dessen befriedigende Erklärung durch den blossen Causalnexus nicht geliefert wird. Eine Ursache, die selber blosser Wirkung voraufliegender Ursachen ist, hat nichts zu bereuen, und auch vom Standpunkte der transcendenten Freiheitsidee aus muss

1) Giordano Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, übers. von Kühlenbeck S. 199.

2) Schiller's „Abhandlung über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“, Werke (Reclam) XI. S. 228.

ganz dieselbe Irrationalität dieses Factums zugegeben werden; zu bereuen hätte nach dieser Lehre nur das transcendente Principium den ersten verhängnissvollen Schritt zum Leben, nimmermehr aber der aus diesem entsprungene Mensch eine seiner von jenem unabänderlich vorausbestimmten Thaten, die in Wahrheit gar keine Thaten, sondern blosse Consequenzen sein würden. Es würde an der Identität des Angeklagten mit dem Thäter fehlen.

Gleichwohl sind wir noch weit entfernt vom Ziele. Wir haben nur auf ein Factum hingewiesen, das immer wieder zu eindringlichem Nachdenken über das bislang nur sozusagen im Vorpostengefecht berührte Problem der Freiheit mahnt. Es gilt, nochmals die Aufgabe und die Positionen des Gegners zu überschauen, bevor wir zum systematischen Angriff übergehen.

§ 4. *Kritik der gegen die Willensfreiheit im positiven Sinne (Indeterminismus) möglichen Einwände.*

Der Schuldbegriff, die Missbilligung und die vergeltende Reaction sei es nun des blossen Gewissens (in der Reue) oder der objectiven Gerechtigkeit in der Strafe setzt ein Vermögen voraus, das vor seiner Verwirklichung in freier Wahl über diese Verwirklichung selber entscheiden kann, das also als solches seiend dennoch über Sein oder Nichtsein einer zweiten Art seines Seins, die wir als Wirklichkeit von der Möglichkeit unterscheiden, entscheidet.

1. Logische (erkenntnistheoretische) Einwände.

Der Annahme eines solchen Vermögens werden zunächst logische oder erkenntnistheoretische Einwände entgegengesetzt. Nach Ansicht Vieler soll der Begriff eines solchen Vermögens, eines *ἐνδεχόμενον ἐναντίως ἔχειν*, bereits in sich widersprechend sein. Der Streit darüber ist fast so alt, wie die Philosophie. Schon Diodoros Kronos soll den Satz aufgestellt haben, dass „nur das Nothwendige wirklich und nur das Wirkliche möglich sei“, woraus sich die den absoluten Determinismus von selbst nach sich ziehende Umkehr ergibt, dass von einem höheren Standpunkte aus alles Mögliche als nothwendig und zugleich als wirklich erscheinen würde. Ihm folgte die Schule der Megariker, und gegen diese wendet sich ausführlich Aristoteles im IX. Buche Cap. 3 seiner Metaphysik. Da von der Stellungnahme zu dieser erkenntniskritischen Frage meines Erachtens die ganze Lösung unseres Problems abhängt, da wir gewissermaassen

in diesem Begriffe das Centrum der philosophischen Schlachtordnung haben, welche gegen Determinismus für Freiheit kämpft, wird es nicht überflüssig sein, hier mit historischer Gründlichkeit zu verfahren und zunächst die uns von Aristoteles zur Verfügung gestellten Waffen zu mustern. Er schreibt: „Manche, wie die Megariker, behaupten, das Vermögen finde nur bei dem Wirkenden statt, wenn etwas nicht wirke, habe es auch kein Vermögen; so hat der, welcher nicht baue, auch kein Vermögen zu bauen, sondern nur, wenn der Bauende baue u. s. w. Indess sind die verkehrten Folgen einer solchen Ansicht leicht einzusehen. Dann wäre Jemand, der nicht baute, auch kein Baumeister, und doch ist Baumeister zu sein bloß das Vermögen zu bauen. Wenn es nun unmöglich ist, ohne Lernen und Aneignen eine solche Kunst zu besitzen, und ebenso sie nicht zu besitzen, ohne sie einmal abgelegt zu haben (sei es durch Vergessen oder durch Krankheit, oder durch Zeitablauf; denn die Kunst selbst geht nicht zu Grunde, sondern besteht immer), so müsste doch nach jener Ansicht der Baumeister, wenn er mit Bauen aufhört, die Kunst nicht besitzen. Aber wenn er dann gleich wieder baut, wie erlangt er sie da wieder? — Auch gälte dann dasselbe bei dem Leblosen; es gäbe kein Kaltes, Warmes und Süßes und überhaupt nichts Sinnliches, wenn es nicht wahrgenommen würde, und jene stimmten sonach mit dem Ausspruch des Protagoras überein. Aber auch der Einzelne hätte dann nicht einmal einen Sinn für Wahrnehmung, solange er nicht wahrnähme und wirkte. Wenn nun derjenige blind ist, der das Gesicht nicht hat, obgleich er es von Natur haben und zu dieser Zeit und noch haben sollte, so würden dieselben Menschen während eines Tages mehrmals blind und ebenso auch stumm sein. Wenn ferner das, wo das Vermögen fehlt, nicht werden kann, so wird dann das Nicht-Seiende nicht werden können, und wer daher sagt, dass das in diesem Sinne Unmögliche bestehe oder sein werde, wird lügen; denn er bezeichnet es als ein Unmögliches.

Diese Ansicht hebt daher jede Bewegung und jedes Werden auf. Das Stehende muss dann immer stehen, und das Sitzende immer sitzen; jenes kann weder sich setzen, noch dieses aufstehen; denn was kein Vermögen zum Aufstehen hat, kann unmöglich aufstehen. Ist dies also unmöglich, so sind offenbar Vermögen und Wirklichkeit (Wirksamkeit) verschieden, und jene Ansicht, die beide identisch setzt, wirft damit kein Geringes über den Haufen.

Es geht also an, dass das „zu sein Vermögende“ doch nicht ist, und dass das „Nichtzusein Vermögende“ doch ist, und ähnlich braucht

in Bezug auf die anderen Kategorien „das zu gehen Vermögende“ nicht wirklich zu gehen, und „das zum nicht gehen Vermögende“ kann dennoch gehen u. s. w.“

Aristoteles also setzt nicht nur solche „Vermögen“ als seiend, die, wie die blinden Naturkräfte, sobald die Bedingungen ihrer Wirksamkeit gegeben sind, sich nothwendig verwirklichen müssen, wie z. B. der unterstützte Stein das Vermögen, zu fallen besitzt, und, sobald die Stütze fortgezogen wird, ohne dass ihm noch eigene Wahl zwischen Nicht-Aeusserung oder Aeusserung dieses Vermögens bliebe, unbedingt fallen muss; — sondern er schreibt auch solchen Vermögen ein Sein zu, deren Verwirklichung zwar nur bei besonderen Prämissen denkmöglich, aber trotz dieser Prämissen nicht zugleich denknöthwendig ist. Er schreibt solchen (vernünftigen, geistigen) Vermögen die Fähigkeit zu, sich für einen bestimmten Zeitpunkt zu verwirklichen oder nicht zu verwirklichen, also sich entgegengesetzt zu verhalten, *ἐναντίως ἔχειν*, er nennt ein solches Vermögen *ἐνδεχόμενον ἐναντίως ἔχειν*, ein freies Vermögen.

Die Annahme eines solchen freien Vermögens soll nun nach Ansicht vieler Philosophen am inneren Widerspruch scheitern, also gegen das logische Gesetz der Identität verstossen. Auf dem Standpunkt der Megariker stehen auch heutzutage noch die meisten Vertreter des Realismus und Positivismus, welche wie z. B. v. Kirchmann ¹⁾ die Kategorie der Möglichkeit für einen blossen Beziehungsbegriff erklären, sie auf das Denken beschränken und ihr jede seiende Bedeutung absprechen. Höchstens geben dieselben zu, dass das Vermögen im Sinne des naturwissenschaftlichen Kraftbegriffes eine seiende Bedeutung habe, nämlich diejenige des bedingten, aber doch zugleich nothwendigen Seins. In diesem Sinne und keinem anderen lässt auch Beneke für die Psychologie den Begriff gelten, wenn er z. B. ²⁾ schreibt: „Das Vermögen ist ein blos Mögliches nur in gewisser Beziehung, in Bezug auf dasjenige nämlich, welches daraus werden kann, wenn ein Anderes ergänzend, ausbildend hinzutritt, und welches wir auf der Grundlage früherer Erfahrungen dieser Art schon im Geiste voraussehen. Aber es ist in anderer Beziehung ebensowohl ein Wirkliches, nämlich für sich oder unmittelbar in seiner jetzigen Existenz betrachtet. Diese ist nun freilich in

1) Erläuterungen seiner Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles (v. Kirchmann's philos. Biblioth. a. a. O. Anm. 460).

2) Beneke, Metaphysik S. 314 ff.

den meisten Fällen eine unbewusste, — aber darum doch auch bleibendere, also vollkommenerere.“

„Inwiefern die Seele Wahrnehmungen, Einbildungsvorstellungen, Urtheile, Wollungen u. s. w. bildet, welche entweder nur zum Theil auf äussere Einwirkungen zurückgeführt werden können oder rein aus ihr selber hervorgehen, so müssen wir ihr Vermögen oder Kräfte dafür zuschreiben. Was wir aber als Erfolg an ihr entwickelt sehen, muss vollständig ursächlich bedingt sein u. s. w.“ Allein zu einer weiteren Einräumung an die Kategorie der Möglichkeit glaubt man nicht berechtigt zu sein; man gibt also lediglich den Unterschied zu zwischen „Ruhe“ und „Bewegung“, zwischen „Spannkraft“ und „lebendiger Kraft“; man leugnet aber die Möglichkeit eines freien Princips, das vor der Verwirklichung auch die Alternative der Nicht-Verwirklichung als möglich gelten liesse.

Mag es sich nun mit dem Recht dieses Leugnens aus anderen Gründen verhalten, wie es wolle, — auf keinen Fall können wir zugeben, dass schon das logische Gesetz der Identität zur Widerlegung des Aristoteles hinreiche. Denn dieses Denkgesetz verlangt nichts weiter, als dass ein Seiendes, so lange es sich nicht ändert, mit sich selber identisch sei, und sobald es sich ändert, sich eben ändere, überhaupt, dass Etwas jedesmal das ist, was ist. Aus dem Identitätsprincip folgt nur, dass, wenn ein freies Vermögen sich für eine bestimmte Verwirklichung entschieden hat, es sich eben dafür entschieden hat, keineswegs aber, dass es sich nicht anders hätte entscheiden können¹⁾. Wenn man ein Vermögen, sich so oder anders zu verhalten, am Satze der Identität glaubt scheitern zu lassen, so vergisst man eben den wesentlichen Unterschied des „oder“ vom „und“; Aristoteles meint selbstverständlich nicht, dass jenes Vermögen sich gleichzeitig so und anders verhalten könne, dass es sich so und entgegengesetzt (*uno actu*) entscheiden könne, sondern lediglich dieses, dass es für das Vermögen vor der Verwirklichung ein „entweder — oder“ gebe, dass dieser Kategorie nicht nur retrospektive gedankliche, sondern seiende Bedeutung zukomme. Keineswegs folgert aus der Selbstverständlichkeit des sogenannten Identitätsprincips etwas in Bezug

1) Schopenhauer's Leugnung der Willensfreiheit beruht wesentlich auf seiner Identificirung von Wollen und Verursachen. Vgl. S. 43ff. oben. Setzen wir Wollen = Verursachen, so ist allerdings der Satz der Identität der Willensfreiheit hinderlich. Denn in der Wirklichkeit als Gesamtheit der Wirkungen und unter Ausschluss des Wirkenden als eines vor dem Wirken die Möglichkeiten vergleichenden Seins, ist eben kein Raum mehr für die Möglichkeit.

auf die Wirklichkeit irgend eines Dinges oder Vermögens und seiner Eigenschaften, „sei m, was es wolle, es wird m sein, falls es ist und so lange es ist“ ¹⁾. Anderenfalls würde sich jenes zu ganz unverdienter Wichtigkeit vom Scholasticismus aufgebauchte Princip auch gegen die Möglichkeit des Werdens überhaupt, als eines Sein und Nichtsein in gewissem Sinne vereinenden Begriffs, verwerthen lassen. Und in der That sehen wir, dass die consequenten Anhänger jener Philosophie, wie z. B. v. Kirchmann schliesslich das Werden als wirkliches wesenhaftes Element überhaupt aus ihrer Weltanschauung eliminiren oder wenigstens blos in das „Wissen“ verlegen. Vergl. v. Kirchmann, über die Unsterblichkeit S. 89: „Der Widerspruch kann nur gelöst werden, wenn das Werden blos in das Wissen gelegt wird. Das Seiende ist ewig, unveränderlich; selbst der Inhalt dessen, aus dem sich der Schein der Bewegung und Veränderung zusammensetzt; auch da liegen diese wechselnden Bestimmungen der Eigenschaften und der Bewegung auf der Zeittafel nebeneinander ausgebreitet und der Schein ihres Entstehens und Vergehens, sowie der Bewegung des Seienden entspringt nur aus der Bewegung des Wahrnehmens, was über das Seiende hingeht.“

Man sieht, dass Aristoteles Recht hat: „Diese Ansicht wirft kein Geringes über den Haufen.“

2. Speculative Einwände.

Sie wiederholt sich bei anderen speculativen Denkern unter Berufung auf den unverkennbar mit unserem Begriff einer positiven Freiheit und eines wesenhaften, nicht blos scheinbaren Werdens (Lebens) im innigsten Zusammenhang stehenden Unendlichkeitsbegriff. Wollen wir den Versuch machen, der Unendlichkeitsidee nicht nur negative, sondern auch positive Bedeutung beizulegen, wie wir es hier mit der Freiheitsidee versuchen, so halten uns eine Reihe, scharf gegen Aristoteles polemisirende Denker, unter denen vielleicht Giordano Bruno in seinen Dialogen del' infinito ²⁾ den Vorrang behauptet, folgenden Gedankengang vor: Ein unendliches Vermögen kann unendlich Verschiedenes auf unendlich verschiedene Weise verwirklichen. Weil nun aber alles Mögliche auch verwirklicht

1) Vgl. Lotze, Logik.

2) Giordano Bruno, Del' infinito, universo e mondi. Wagner, Opere vol. II. 1—104.

werden muss, weil ferner, solange noch Etwas nicht verwirklicht wäre, die Unendlichkeit keine wahre Unendlichkeit wäre, so ist, meint Bruno, zu folgern, dass das unendliche Vermögen (Gott) auch alles Mögliche verwirklicht hat. Dieselbe Behauptung findet sich (augenscheinlich fast wörtlich aus Bruno entnommen) bei Spinoza, Ethik. I. L. 21, und man begreift, wie damit in unlösbarem Zusammenhange steht Spinoza's Determinismus Ethik. I, L. 29:

„In der Natur gibt es kein Zufälliges, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer gewissen Weise zu existiren und zu wirken.“

Diese speculative Form des Determinismus ist jedenfalls die am allerwenigsten haltbare. Denn sie beruht auf dem ungeheuerlichsten aller undenkbaren Begriffe, nämlich auf dem Ungedanken einer vollendeten Unendlichkeit. Hier zeigt sich also, dass gerade der Determinismus gegen das logische Princip der Identität frevelt und in einem Athemzuge verneint und bejaht. Anzuerkennen ist freilich, dass Bruno zu diesem „Gedanken“ durch ein an sich achtbares Gemüthsbedürfniss getrieben zu sein scheint, nämlich durch das Bedürfniss, den absoluten Weltgrund als das Vollkommenste zu denken; er meinte nun, an dieser Vollkommenheit würde immer noch so lange etwas mangeln, als nicht alle Möglichkeiten von ihm auch erfüllt seien; insbesondere trieb ihn dies zu seiner Lehre von den unzähligen Welten und dem überall gefüllten unendlichen Sachraum. Allein er übersah dabei, dass er durch voreilige Bejahung des Unendlichen in diesem logisch sich widersprechenden Sinne dem Absoluten, anstatt ihm den höchsten Werth zuzuerkennen, vielmehr den höchsten Werth, nämlich das Leben und die Freiheit raubte. Ein Absolutes, das nichts Neues mehr schaffen kann, ist ein starres, unbewegliches Sein; alles Leben, alles Werden, alle Entwicklung wird darin zu blossen Schein degradirt und die Möglichkeit selbst dieses veränderlichen Scheins bleibt unerklärlich. Zugleich muss die Einheit und Harmonie der Welt in dieser mystischen Conception verloren gehen. Die Welt als Kosmos ist nicht denkbar ohne das Gesetz der bestimmten Zahl. Andererseits aber ist als einzig positiv denkbarer Inhalt des Begriffs eines absolut freien Vermögens zulässig nur die Freiheit, immer neue Gestaltungen des Daseins zu schaffen und in diesem Schaffen weder durch innere noch äussere Nothwendigkeit gehemmt zu sein, so dass der Begriff der „positiven“ Unendlichkeit völlig mit demjenigen der „Freiheit“ zusammenfällt.

F. v. Schelling: Philosoph.
Karl Hegel

Das Geschaffene wird immer ein Bestimmtes ¹⁾ nach Zahl und Eigenschaft sein müssen, aber zugleich ein solches, dessen Zahl und dessen Eigenschaften der stetigen Veränderung unterworfen bleibt, weil das schaffende Princip unbeschränkt ist. Die bestimmte Zahl braucht keine unveränderliche Constante zu sein, sondern kann durch stetige Addition neuer Werthe, wie auch selbst durch Wiedervernichtung geschaffener sich ändern.

Anstatt auf die zuletzt erwähnten speculativen Gründe stützt sich der Determinismus in seiner modernen Zurüstung fast ausschliesslich auf das sog. Gesetz der Causalität und die sog. ausnahmslose Gesetzlichkeit alles Geschehens.

Das Gesetz der Causalität wird dabei allgemein in dem Sinne genommen, in welchem es Schopenhauer ²⁾ folgendermaassen darstellt:

„Das Gesetz der Causalität steht a priori fest, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objecte der Aussenwelt unterworfen sind. Diese Ausnahmslosigkeit verdankt es eben seiner Apriorität. Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschliesslich auf Veränderungen, und besagt, dass wo und wann, in der objectiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, gross oder klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muss, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder etwas Anderes, und so in's Unendliche, ohne dass irgend ein Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzusehen, oder auch nur als möglich zu denken, geschweige voraussetzen wäre. Denn die unermüdlich sich erneuernde Frage: „was führte diese Veränderung herbei?“ gestattet dem Verstande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie sehr er dabei auch ermüden mag: weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit und eine Grenze des Raumes. — Nicht minder besagt das Gesetz der Causalität, dass wenn die frühere Veränderung, — die Ursache, — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere, die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muss, mithin nothwendig erfolgt. Durch diesen Charakter von Nothwendigkeit bewährt sich das Gesetz der Causalität als eine Gestaltung des Satzes vom

1) Insofern würde die oben citirte Formel Spinoza's einen wahren Sinn erhalten, während Spinoza selber freilich durch dieselbe eine das Geschaffene mit dem Schaffenden verknüpfende und letzteres selber ewig bindende Nothwendigkeit behaupten wollte.

2) Ueber die Freiheit des menschl. Willens a. a. O.

Grunde, welcher die allgemeinste Form unseres gesammten Erkenntnisvermögens ist und wie in der realen Welt als Ursächlichkeit, so in der Gedankenwelt als logisches Gesetz vom Erkenntnisgrunde, und selbst im leeren, aber a priori angeschauten Raume als Gesetz der streng nothwendigen Abhängigkeit der aller Theile derselben gegenseitig von einander auftritt; — Thema der Geometrie. Daher eben nothwendig sein und Folge eines gegebenen Grundes sein Wechselbegriffe sind.“

Es soll sich hier also um eine angeborene Wahrheit, um ein subjectives Denkgesetz handeln, dem wir zugleich nothwendige objective sachliche Gültigkeit zuschreiben müssen. Merkwürdig ist es nun, dass gerade diejenigen Weltanschauungen, welche sonst von angeborenen Wahrheiten, z. B. von nothwendig präterminirten Gewissensregungen nichts wissen wollen, wie der Materialismus und sogen. Posivismus mit grosser Zähigkeit gerade an dem Causalitätsprincip in diesem sachlichen Sinne festhalten. Ich gestehe, dass ich von der Wahrheit desselben in diesem Sinne mich niemals habe überzeugen können. Als nothwendiges, oder um diesen Ausdruck einmal zu acceptiren, „aprioristisches“ Denkgesetz kann ich nur den Satz gelten lassen, dass jede Wirkung ihre Ursache habe, und somit freilich auch jede Ursache, sofern Ursache und Wirkung Correlationsbegriffe sind, ihre Wirkung. Dagegen gibt uns dieses Denkprincip, ebenso wenig wie dasjenige der Identität, noch nicht den geringsten Aufschluss über das Wesen des Seins und Geschehens, weder im Allgemeinen noch im Besonderen. Immer noch lässt es zweifelhaft, ob wir ein Recht haben, jedes vorkommende Ereigniss als Wirkung in diesem Sinne zu betrachten. Schon die von Schopenhauer und seinen sämtlichen Nachbetern materialistischen oder pantheistischen Schlages mit dem Causalitätsgesetz in unmittelbare unlösliche Verbindung gebrachte Unendlichkeit der Causalitätsreihe muss uns das Causalitätsgesetz in diesem unbedingten Sinne logisch verdächtig machen. Selbst ein Posivist, der im übrigen ebenfalls alles Geschehen, einschliesslich das menschliche Wollen, der Nothwendigkeits-Kategorie unterordnet, Eugen Dühring sieht sich genöthigt, dies anzuerkennen und fertigt jene Uebertreibung des Causalitätsgedankens auf schlagende Weise folgendermassen ab:

„Die rückwärts führende Reise in die Wüste jener auf Gedankenleerheit beruhenden Unendlichkeiten ist freilich ein beliebtes Mittel, die Grundformen des Verstandes zu Schlingen zu machen, mit denen er sich selbst das Athmen in der freien Weite für immer verschnüren

oder wenigstens verleiden soll. Die zurückschreitende unendliche Causalitätsreihe ist in doppelter Beziehung eine Täuschung. Erstens wird sie durch die blosser Kritik des Begriffs einer vollendeten Unendlichkeit hinfällig; denn eine unendliche Zahl von Ursachen, die sich bereits aneinander gereiht haben soll, ist schon darum undenkbar, weil sie die Unzahl als abgezählt voraussetzt. Hiernach ist also noch nicht einmal die besondere Eigenschaft des Begriffs Ursache in Frage gekommen und dennoch schon diese Species der unendlichen logischen Reihen als absurd abgewiesen. Zweitens ist der ganze Begriff einer Ursache stets mit dem Hinblick auf eine Veränderung oder Differenz verbunden. Nur insofern die Zustände sich unterscheiden, kann man nach Ursachen dieser Unterschiede fragen, und überdies muss man auch die Möglichkeit der Hervorbringung eines Unterschiedes durch Differenzirung absehen. Wo eine solche Möglichkeit nicht vorhanden ist, da wird die Anwendung des Begriffs der Causalität widersinnig. Nun muss man bei aller intellectuellen Zerlegung schliesslich auf Elemente stossen, bei denen die Gesichtspunkte der Trennung und Unterscheidung aufhören, einen Sinn zu behalten. — — Es ist (auch) nicht Alles und Jedes mit Allem und Jedem in jeglicher Richtung nach der Kategorie der Causalität in Verbindung zu setzen, und schon hiermit werden die Voreiligkeiten hinfällig, deren sich namentlich die dogmatische, wenn auch kritisch genannte Seite der Causalitätstheorie in der Auffassung Kant's und seiner Nachfolger, besonders aber Schopenhauer's schuldig gemacht hat. Mit strenger Wissenschaft sind diese letzten Rechenschaftsablegungen über die Causalität nicht verträglich, indem sie die Functionen des Verstandes in ungeeigneter Weise beschränken, nachdem sie dieselben zuerst durch ein falsches System von Anwendungen compromittirt haben.“¹⁾

Und durchaus einstimmig mit Dühring schreibt der auf ganz anderem, idealistischen Standpunkt stehende logisch vorsichtige Hermann Lotze²⁾:

„Eben jene Unvollendbarkeit der Causalreihe überzeugt uns von dem Nichtvorhandensein des Rechtes (jedes vorkommende Ereigniss als Wirkung zu betrachten); denn sie führt nothwendig auf die Anerkennung eines ursprünglichen Seins und einer ursprünglichen Bewegung zurück. Nicht darin besteht die unbedingte Gültigkeit des

1) Dühring, Cursus der Philosophie S. 37.

2) Lotze, Microcosmus I. 293.

Causalgesetzes, dass jeder Theil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müsste, sondern darin, dass jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandtheil nach diesen Gesetzen weiter wirkt. Sprechen wir gewöhnlich nur davon, dass jede Wirkung ihre Ursache habe, so sollten wir im Gegentheil das grössere Gewicht auf den anderen Ausdruck des Satzes legen, darauf, dass jede Ursache unfehlbar ihre Wirkung hat. Darin besteht, nicht allein zwar, aber, wie mir scheint, zum wesentlicheren Theile der Sinn der Causalität, dass sie jedem aus irgend welcher Quelle einmal entstandenen Elemente der Wirklichkeit sein thätiges Eingreifen in den übrigen Bestand der Welt, zu welcher es nun gehört, sichert, und zugleich ihm verwehrt, innerhalb derselben anders thätig zu sein, als in Uebereinstimmung mit jenen allgemeinen Gesetzen, die in ihr alles Geschehen beherrschen. So gliche die Welt einem Wirbel, zu dem von allen Seiten her, nicht von ihm selbst angezogen, nicht von ihm erzeugt, neue Fluthen sich einfinden; aber einmal in ihn eingetreten, sind sie nun gezwungen, an seiner Bewegung Theil zu nehmen.“

Jener speculative Causalitätsgedanke hat also gar nichts mit der Idee von der allgemeinen Naturgesetzlichkeit gemein; und es ist ein insbesondere auch bei Naturforschern, die nebenher etwas speculiren, vielfach herrschender Grundirrtum, als ob das sogen. Causalgesetz gewissermassen als oberstes Naturgesetz und als allgemeinste Abstraction sämtlicher Naturgesetze zu gelten habe. Im Gegentheil gerade der hierauf pochende falsche Monismus, welcher mit Nothwendigkeit Alles mit Allem durch die Causalitätsnothwendigkeit nach jeder Richtung verknüpft sein lässt, bildet das Scheinprincip, mittels dessen sich von jeher die unrealistische Naturmystik und die sogen. Magie, der Zauberglaube einzuschleichen versucht hat. Ich könnte zahllose Belege dafür anführen und verweise, wen es näher interessirt, auf das Wiederaufleben der alten Aberglaubenszweige der Chiromantik, Astrologie u. s. w., das wir jenem falschen monistischen Causalitätsgedanken auch in der Neuzeit wieder verdanken. Wenn Alles auf Alles wirkt und jede That ein nothwendiges Ergebniss der Gesamttursachlichkeit ist, warum sollte denn auch nicht, wie Lichtenberg ¹⁾ meint, es möglich sein, die Schicksale Roms aus den Eingeweiden eines Opferthieres zu wahrsagen? Da-

1) Lichtenberg, Werke I. S. 222.

hin muss eine Weltanschauung gelangen, welche der Freiheit keine Stätte lässt.

Der Begriff der Naturgesetzlichkeit aber schliesst an sich durchaus keine die Freiheit ausschliessende Nothwendigkeit in sich. Das Naturgesetz hat keine andere Wirklichkeit, als in dem Falle seiner Anwendung, es ist nichts als die Abstraction aus einer Reihe von empirischen Thatbeständen und schliesst keineswegs die Vorstellung eines über oder in den Dingen waltenden Zwanges ein, dem dieselben sich nothwendig fügen müssten. Der Name Gesetz bezeichnet hier nur die den Dingen innewohnende Verhaltungsweise; nur glücklicherweise bestätigt jede Erfahrung auf dem Gebiete der äusseren Natur, dass die letztere in ihrer Verhaltungsweise einen Charakter offenbart, der den moralischen Anforderungen an Treue und Consequenz entspricht und keinen Raum lässt für willkürliche Zauberei. Man vergleiche über den Begriff der Naturgesetzlichkeit als blosser Gleichförmigkeit oder Regel des Verhaltens Stuart Mill's vortreffliche Analyse in seiner Logik Buch III, c. 4. Der erfahrungsgemässe Sinne der Naturgesetzlichkeit schliesst also den mystischen Gedanken einer deterministischen Nothwendigkeit keineswegs ein, und der letzte Grund der die Natur „beherrschenden“ durchgängigen Gesetzlichkeit ihres Geschehens kann ebenso wohl auf einen absolut freien Act eines freien und bewusst aus vielen Möglichkeiten eben diese wählenden Wesens, als auf eine blinde unbewusste Fatalität zurückgeführt werden. Auch schliesst die Naturgesetzlichkeit keineswegs die ewige Unabänderlichkeit dieser Thatsache ein. Nichts ist irriger als der heutzutage leider so weitverbreitete Glaube, dass die Naturwissenschaft es sei, welche die Idee eines lebendigen Gottes d. h. eines freien und bewussten letzten Principes alles Seins und Geschehens widerlege. So etwas liegt ganz ausserhalb ihrer Competenz. Nicht einmal die Möglichkeit eines sog. Wunders, d. h. eines Ausnahmefalls von der empirisch festgestellten Naturregel des Verhaltens vermag die Naturwissenschaft mit logischer Nothwendigkeit zu verbieten ¹⁾. Daran im Allgemeinen oder in einem einzelnen

1) Vgl. Lotze, Metaphysik S. 117: „Nichts berechtigt uns zu der Gewissheit, ausschliesslich durch allgemeine Gesetze, die in unzähligen Fällen der Anwendung dieselben sind, werde dem jedesmaligen Thatbestande der neue zugemessen, der seine Folge sein soll; nur die Begehrlichkeit unserer Erkenntniss nimmt hier für sicher an, was ihr Wunsch ist; denn nur unter dieser Voraussetzung freilich kann sie jede Folge analytisch aus ihrem Grunde herleiten und sie als Beispiel eines allgemeinen Verhaltens begreifen.“

Fall zu glauben, ist lediglich Sache der philosophischen Geschmacksrichtung. Was aber die Idee von dem Wesen des letzten Grundes betrifft, so liegt es nach dem Denkgesetze vom zureichenden Grunde gewiss näher, denselben als geistiges bewusstes Princip, denn als unbewusstes *Fatum* zu denken, und ziehe ich es vor, mit Montesquieu, de l'esprit des loix I. c. 1 zu meinen: „Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité: car quelle plus grande absurdité, qu'une fatalité aveugle qui aurait produit des êtres intelligents?“ Die Schöpfung wie alles wirkliche Schaffen bleibt immer ein nicht weiter in seine Gründe zerlegbares „Wunder.“ Nur wolle man nicht behaupten, dass dieses Wunder durch die Annahme einer einzigen oder mehrerer „primitiver Nothwendigkeiten“, unbewusster Abstractionsdinge, Willens-Entitäten, blinder Atome u. s. w. beseitigt werde. Gegen den Satz, dass „Nichts aus Nichts“ wird, sündigt der Materialist, der aus Stoss und Gegenstoss Bewusstsein und Gefühl erzeugt, nicht minder, als der Christ, der einen vorweltlichen Schöpfer eine Welt aus Nichts erschaffen lässt. Ueberhaupt ist es nicht der Beruf des menschlichen Verstandes zu ergründen, wie Sein und Werden gemacht wird, sondern, nachdem es gemacht ist, den Sinn und die Bedeutung des Seins und Geschehens zu erfassen. Doch ist dies eine, wenn auch verzeihliche Abschweifung. Denn unsere Frage nach der Willensfreiheit des Menschen hat mit diesen Anschauungen über den letzten Grund der Welt unmittelbar wenigstens nichts zu schaffen; zum mindesten wird sie dadurch nicht erledigt. Auch wenn wir einen lebendigen Gott als Weltgrund setzen, bleibt noch die Möglichkeit von Einwendungen gegen die Annahme einer menschlichen Willensfreiheit bestehen, und wir haben ja bereits constatirt, dass bedeutende Theologen im Punkte des Determinismus durchaus auf dasselbe Resultat gekommen sind, wie Materialisten und Speculations-Philosophen, von welchen letzteren ja beispielsweise sogar Ed. v. Hartmann andererseits seinem letzten Weltgrunde, der einem lebendigen Gott so unähnlich ist, wie der Teufel, eine „transcendente Freiheit des Willens zum Wollen“, wie wir sahen, zugesteht.

3. Theologische Einwände.

Ja, es erheben sich von Seiten der deterministischen Theologen sogar ganz besondere, eigenartige Einwendungen gegen die Willensfreiheit, die wir, um vollständig zu sein, nicht ganz unberücksichtigt lassen dürfen. Die göttlichen Prädikate der Allmacht und Allwissen-

heit sind es hier, die mit der Annahme einer menschlichen Willensfreiheit unverträglich zu sein scheinen.

Die Allmacht scheint eine Einschränkung zu erleiden, wenn es Geschöpfe gibt, die selber wieder innerhalb der Schöpfung neue Schöpfungen bewirken können, die durch freien Willen in die von Gott gesetzte Naturgesetzlichkeit eingreifen können. Dagegen wollen wir nun nicht uns mit der Bemerkung begnügen, dass denn doch diese Einschränkung schliesslich eine von Gott selbst gesetzte wäre, sondern zunächst darauf zurückverweisen, dass Wollen und Verursachen, wie wir im I. Buch § 5 eingehend gegen Goering, Schopenhauer und Andere nachgewiesen haben, nicht im Mindesten identische Begriffe sind. Ob unser freies Wollen in der äusseren Welt Wirkungen hervorrufen soll oder nicht, das würde doch immer wieder von der Allmacht Gottes, als dem letzten immanenten Princip der Naturgesetzlichkeit allein abhängen. „In der That“, schreibt Lotze ¹⁾, „ist es ein Irrthum, von dem Willen mehr zu verlangen, als dass er wolle, und die Schwierigkeiten, die man der Ueberzeugung von seiner Freiheit entgegenstellt, gehen am meisten, obwohl auch so nicht unüberwindlich, aus diesem Vorurtheile hervor. Wie oft hat man nicht von dem freien Entschlusse eines beseelten Wesens, wenn es nicht gelänge, auch ihn wieder als eine nothwendige Folge in den übrigen Zusammenhang des Weltlaufs einzuschalten, eine Zerstörung aller Ordnung der Wirklichkeit besorgt! Man vergass, wie eng die Grenzen der Macht auch dann noch dem endlichen Geschöpfe gezogen sein würden, wenn sein Wille nicht nur frei im Wollen, sondern auch die Mittel der körperlichen Organisation seinen Entschlüssen unbedingt dienstbar wären. Man vergass, dass jede Wirkung, wie unberechenbar frei auch ihr Beweggrund gewesen wäre, doch sobald sie als Wirkung hervortritt, wieder in den Kreis der berechenbaren den allgemeinen Naturgesetzen unterworfenen Ereignisse eintritt, und dass keiner Freiheit mehr Spielraum des Erfolges gegeben ist, als die unverrückte Ordnung der Dinge nach eigenem Rechte ihr zugesteht.“ Aber würde nicht schon das innere Wollen an sich doch immer noch ein Geschehen bilden, das der Allmacht Gottes als freies entzogen bliebe?

Allerdings, wenn wir das Verhältniss Gottes zu seinen Geschöpfen als ein äusserliches gelten lassen müssten und könnten! Dies ist aber unmöglich, und auch nach christlicher Auffassung müssen wir die Gottheit als eine uns immanente denken; „in ihm

1) Microcosmus I. 290.

leben und weben und sind wir“; „wir sind seines Geschlechts.“ Und das erst offenbart uns die wahre Bedeutung der Freiheit, dass dieselbe uns des göttlichen Wesens der Art, wenn auch nicht dem Grade nach theilhaft macht, dass wir, sofern wir frei sind, nicht blosse Machwerke, sondern wahrhafte Schöpfungen, Emanationen, Ausstrahlungen, Positionen des göttlichen Seins zu individuellem endlichen Fürsichsein sind. Und die Allmacht Gottes muss uns um so bedeutender erscheinen, wenn sie freie, innerhalb ihres Fürsichseins souveräne Wesen erschaffen konnte, als wenn sie lediglich in allen Wesen, die dann nur Scheinwesen wären, sich selber lebte. Da Gott allgegenwärtig und immanent ist, und da sein eigener freier Wille schliesslich in dem Sinne denjenigen seines freien „Geschöpfes“ einschliessen würde, in welchem der grössere Kreis einen kleineren innerhalb seiner Peripherie umfasst, würde also die Allmacht Gottes durch die Freiheit in ihm wesender Wesen nicht im Mindesten beschränkt werden; vielmehr würde sie sich gerade durch eine derartige reale Schöpfung, durch eine nicht bloss phänomenale, sondern wirkliche Erzeugung von Unterschieden innerhalb der Einheit, aufs Höchste entfalten.

Mit der dafür unumgänglichen Immanenz Gottes würden sich auch die Bedenken erledigen, welche aus der Allwissenheit Gottes gegen die Freiheit seiner Wesen hergeleitet worden sind. Nur die Frage nach dem Vorauswissen scheint hier noch eine besondere Schwierigkeit einzuschliessen. Gerade dadurch scheint sich uns eine freie Handlung vor einem in vorausliegenden Ursachen bereits dem Keime nach zureichend vorbereiteten Geschehniss auszuzeichnen, dass sie mit keinerlei Gewissheit vorausgesagt werden kann, da es ja noch bei dem Subject selber, aus dem sie entspringen kann, aber nicht entspringen muss, steht, sie zu thun oder zu unterlassen, und dieses Subject, solange es sich noch nicht entschieden hat, sein Vermögen also noch nicht in das Bereich der unabänderlichen Wirklichkeit übergeführt hat, selber noch nicht weiss, was geschehen wird ¹⁾; wie denn die Freiheit insofern unbestreitbar mit dem Begriff des Zufalls zusammenfällt. Aber auch hier gibt es für die Gottesidee einen Ausweg. Schon lange, bevor die Philosophie über das Wesen der Zeit nachgegrübelt hatte, schrieb das gottgläubige Gemüth der Gottheit ein überzeitliches Bewusstsein zu, „vor Gott sind tausend Jahr wie ein Tag und ein Tag, wie tausend Jahre.“ Das Gemüth ahnte

1) Ein freier Wille ist ein Wille, der sich selber fragen kann, ob er handeln wolle oder nicht. „Ueberlegung ist Frageethätigkeit“. Fortlage, Psychol. Vorträge 1872. S. 10.

damit nichts Geringeres, als die philosophischem Denken unabweisliche Idealität der Zeit. Die Zeit ist nicht die Bedingung des Wirkens, sondern erst das Wirken erzeugt die Zeit, und zwar erzeugt es nicht, indem es verläuft, als ein bleibendes Product eine wirkliche reale Zeit; sondern es bringt lediglich in dem vergleichenden Bewusstsein die sog. Anschauung der Zeit hervor. Ist demnach die Zeit nichts als eine subjective Anschauungsform des Geschehens, welche sogar nachweisbar innerhalb der endlichen Subjecte selber sehr verschiedenartig sein kann, so steht nichts im Wege, einem allem Geschehen immanenten und jedem einzelnen Geschehen zugleich transcendenten, übergreifenden Wesen noch eine ganz andere Anschauungsweise derselben zuzuschreiben, von der wir uns begreiflicher Weise keine anschauliche Vorstellung machen können, deren Möglichkeit wir jedoch durch das Prädikat der Ueberzeitlichkeit, das wir diesem Wesen beilegen, anerkennen. Wenn es Geister gibt, die den Zusammenhang des Geschehens nur unter der Form des zeitlichen Nacheinander anschaulich vorstellen können, so ist auch ein anderer Geist denkbar, welcher den ganzen Weltzusammenhang direct als solchen auffasst, etwa wie ein System von mannigfachen, in unzeitlichem Zusammenhange mit einander stehenden Wahrheiten (z. B. das der Mathematik), welche ein weniger beschränktes Erkenntnissvermögen, als das unsrige, intuitiv und *uno actu* aufzufassen vermöchte, ohne die Ordnung dessellen sich erst in ein zeitlich anschauliches Nacheinander zerlegen zu müssen. Warum eine solche Anschauung der ihr immanenten Selbständigkeit einzelner zu diesem System gehöriger Sätze Abbruch thun müsste, warum also die Freiheit der Handlungen durch das Wissen eines überzeitlichen Bewusstseins beeinträchtigt werden müsste, ist nicht einzusehen.

Den theologischen Bedenken gegenüber dürften wir uns somit begnügen, die begriffliche Vereinbarkeit einer Freiheit der „Geschöpfe“ mit denjenigen Prädikaten, die das religiöse Bedürfniss dem Schöpfer beilegen zu müssen glaubt, aufgewiesen zu haben. Allein wir können noch ein Weiteres hinzufügen und aus einem viel bedeutsameren Prädikat der Gottes-Idee, nämlich aus demjenigen ihrer Heiligkeit und Güte ein theologisches Argument für die Freiheit entnehmen. Wenn alles, was in der Welt geschieht, unmittelbar auf Gottes, als des Gesamtwirkenden, vorweltliche Anordnung als nothwendige Folge zurückzuführen wäre, so müssten wir auch das Böse, Hässliche und Schlechte im letzten Grunde aller Dinge voraussetzen; das Gesamt-Sein, Gott selber, und nicht

erst der bestimmtere Zustand, der Natur oder Welt oder innerhalb derselben z. B. Mensch heisst, wäre dafür verantwortlich zu machen. Anders, wenn wir voraussetzen dürfen, dass Gott der in ihm wesenden Welt bzw. einigen seiner Geschöpfe nicht nur bewusstes Sein, sondern auch, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, selbstschöpferisches d. h. in Wahrheit erst lebendiges Sein, Selbstleben, vergönnen wollte, was ohne Freiheit undenkbar wäre. Nur wenn das Böse, Hässliche, Schlechte im Grunde der Dinge nicht als gewollt, sondern nur als unabtrennbare Mitgift der Freiheit, also um der Freiheit willen bloss ermöglicht ist, „kann bezüglich der Zuverlässigkeit und Achtungswürdigkeit des Seinscharacters kein entscheidender Einwand erhoben werden ¹⁾.“

„Was sein soll und nicht anders, als sein kann, ist gleichsam nur die offene Thür zu allen möglichen Wegen und Abwegen. Wenn sich der Abweg nicht bloss als solcher characterisirt, sondern auch immer gleichsam an eine undurchdringliche Mauer führt, so sind seine Schranken hinreichend, um der Gerechtigkeit genugzuthun ²⁾.“

„Nicht darin liegt das ärgste Unheil, dass überhaupt Böses existirt, sondern darin, dass der Schein entstehen kann, als wenn das Böse die höchste Sanction für sich hätte. Ein souveränes Böse, von absoluter Gültigkeit in der Welt, zu dem sich nie Vergeltung gesellte, wäre das Unerträglichste von Allem. Das Böse mag immerhin existiren, wenn es nur früher oder später zu dem gelangt, dessen es werth ist ³⁾.“

Also nur unter Voraussetzung der Freiheit einzelner Seinselemente, innerhalb des Gesamtwesens absoluter immanenter Gerechtigkeit sich so oder anders, im Gegensatz oder im Einklang mit dem Gesamt-Character verhalten zu dürfen, erscheint uns das Problem des Uebels und der Schuld, welches die Gerechtigkeit zur Action bringt, verständlich.

„Der Freiheit

Entzückende Erscheinung nicht zu stören —

Lässt Er (Gott) des Uebels grauenvolles Heer

In seinem Weltall lieber toben — Ihn,

Den Schöpfer wird man nicht gewahr, bescheiden

Verhüllt er sich in ewige Gesetze;

1) Dühring, Ersatz der Religion durch Vollkommeneres S. 169. — Aus diesem Grunde sieht sich denn auch selbst dieser Atheist, der aber doch wenigstens den Gesamtcharacter des Weltfundaments nach Art eines edleren Typus denken zu müssen glaubt, veranlasst, dem Zufall und der Freiheit eine gewisse Bedeutung im Sein und Geschehen zuzuerkennen.

2) Dühring, a. a. O. S. 169.

3) Dühring, a. a. O. S. 166.

Die sieht der Freigeist, doch nicht ihn. Wozu
 Ein Gott? sagt er! Die Welt ist sich genug.
 Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
 Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen!“

Schiller, Don Carlos.

Bisher haben wir nichts erreicht, als die Möglichkeit der menschlichen Willensfreiheit vor Einwendungen logischer, metaphysischer und theologischer Natur vertheidigt, die schliesslich, sofern sie nicht mit dem falschen Unendlichkeits-Widersinn zusammenhängen, sämmtlich auf einem starren, neben dem letzten Seinsgrunde keinerlei auch nur relativ selbstständige Seinselemente gestattenden Monismus beruhen. Es war gewissermassen der starre Monopolgott oder das starre Monopol-Sein, welcher bezw. welches „keine anderen Götter duldet neben sich.“ Denn allerdings ist das Prädikat der Freiheit, als Spontaneität und „Aseität“ etwas Göttliches. Wir haben uns gegen diese Weltanschauung gewehrt und wenigstens die Möglichkeit einer anderen Weltanschauung gerechtfertigt, und können unser Resultat in folgendem Satze Lotze's ¹⁾ zusammenfassen:

„Dass im wirklichen Geschehen auch wirklich etwas geschehe, Neues, das früher nicht war, und dass nicht bloss die Systematik eines von Ewigkeit her fertigen Weltinhaltes sich in zeitlichen Verlauf umsetze, ist ein uns unaustreibliches Verlangen unseres Geistes, unter dessen Gewalt wir im Leben alle handeln; undenkbar allerdings und in sich widersprechend wäre die Welt ohne seine Befriedigung nicht, aber widersinnig und unglaublich.“

Aber gewiss ist noch eine grosse Kluft zwischen der nach unserer Meinung nachgewiesenen Unausführbarkeit der Widerlegung des Glaubens an freie Vermögen überhaupt, an Anfänge, deren Ursprung nicht im Gesamt-Weltlauf als solchem schon vorbereitet ist, — und dem Glauben daran, dass die menschliche Seele zu diesem Vermögen gehöre, dass auch uns die Rolle einer absoluten Ursache, eines absoluten Anfangs, wenn auch nur in beschränkter Weise zukommen könne. Und indem wir uns nunmehr von jenen allgemeineren Einwendungen zum besonderen Gegenstande unserer Untersuchung zurückwenden, treffen wir auf eine neue Phalanx, die den Determinismus des menschlichen Wollens selbst für den Fall zu vertheidigen gerüstet ist, dass es in abstracto *ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν* geben könne; denn die Erfahrung lehre, dass wenigstens der Mensch niemals wolle ohne zu reichende und necessitirende Ursachen.

1) Metaphysik S. 129.

4. Psychologische Einwände.

Wir selbst sind bei unserer Analyse des Wollens im I. Buch § 2—6 durchweg zu dem Ergebniss gelangt, dass es einerseits einen abstracten Willen als selbstständige Entität gar nicht giebt, sondern dass wirklich immer nur der einzelne Willensact ist, and dass andererseits dieser immer eine Resultante, also die Wirkung eines vorausgehenden oft sehr complicirten psychischen Processes ist.

Haben wir damit nicht schon den Determinismus unbesehen gut geheissen? Wenn man unter Determinismus nichts anderes versteht, als die Behauptung, dass der einzelne Willensact sich als Abschluss eines psychischen Processes darstellt und als solcher nicht sozusagen in der Luft schwebt, dann freilich würde es unbegreiflich sein, wie überhaupt der Indeterminismus von denkenden Männern discutirt werden könnte. Allein das ist ja nur ein noch dazu nicht einmal feiner dialectischer Kunstgriff einzelner Vertheidiger des Determinismus, den Begriff des Indeterminismus auf diese absurde Spitze zu stellen, als ob es sich darum handle, ob irgend ein Willensact wie eine zufällige Blase aus dem Nichts auftauchen könne oder nicht. Vielmehr darum handelt es sich, ob der psychische Process, der zu einem Willensact führt, selber entweder die nothwendige Resultante einer unbestimmten Anzahl theils im psychischen System, theils ausserhalb desselben vorliegender Wirkungen ist, oder aber wesentlich die Bethätigung eines freien Princips, das für sich lediglich Ursache und nicht Wirkung, nicht Product anderer Kräfte ist. Dem Willensact selber kann man es nicht ansehen; nachdem er zur Wirklichkeit geworden, hat er selbstverständlich den Character einer Wirkung. Der Willensact als solcher ist allemal etwas Determinirtes; die Freiheit kann lediglich in seiner Ursache gesucht werden. Es fragt sich also, ob diese Ursache, ob der zureichende Grund des Wollens in der Gesamt-Natur liegt, in einer Unzahl von Kräften, von denen die psychischen Kräfte des Individuums nur einen mitwirkenden Theil bilden und zwar einen solchen Theil, dessen Mitwirkung selber nothwendig bestimmt ist, oder ob er mit dem Individuum, als einem freien Vermögen im Sinne des Aristoteles, seinen Erklärungsabschluss findet. Nun haben wir im I. Buche selber das Individuum aufgefasst als ein blosses System von Vermögen, die sich erst im Wechselwirken mit der Aussenwelt aus ihren ursprünglichen Anlagen ausbilden zu bestimmten Vorstellungen, Gefühlen, Begehrungen, Willenstendenzen; ja wir haben gelegentlich den

Menschen in practischer Hinsicht definirt als die Gesamtheit seiner Motive und dabei keineswegs in Abrede genommen, dass diese Gesamtheit, dass dieses System ein Entwicklungs-Product ist. Ebenhier setzt nun der Determinismus ein und folgert: Jeder Willensact ist das Resultat eines Systems von Motiven. Das System der Motive selber ist das Resultat anderer Ursachen, die wieder dem allgemeinen Causalnexus des Weltlaufs als Wirkungen angehören. Folglich ist das Wollen keine freie Thätigkeit, die auch hätte unterbleiben können. Frei nennen wir unser Wollen nur, weil es ein bewusstes Phänomen ist. — Dabei werden die Motive, die einzelnen dem Willensact vorausbewussten Vorstellungen, Gefühle und Strebungen gewöhnlich wie Kräfte der Mechanik gedacht, welche etwa, wie Gewichte auf einem zweiarmigen Hebel, so auf das von ihnen doch wieder unterschiedene Gesamtsystem an verschiedenen dem Schwerpunkt mehr oder weniger nahe liegenden Angriffspunkten einwirken und nun mit mechanischer Nothwendigkeit entweder statisches Gleichgewicht oder eine bestimmte Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit erzeugen müssen.

Wir haben nun selber dieser mechanischen Auffassung des Seelenvorgangs, der Wollen heisst, sehr weitgehende Concessionen gemacht, vgl. S. 49 oben, und selber ausdrücklich von Kräftespannungen zwischen den verschiedenen Seelenvermögen gesprochen, als ob es sich bei der Seele um nichts anderes handle, als um ein geschlossenes System von bloss mechanisch wirkenden Schwerkraftpunkten bezw. Schwerkraftlinien und Körpern. Es wird aber Zeit, hier darauf aufmerksam zu machen, dass diese ganze Vorstellungsweise innerhalb jenes rein empirischen Zusammenhangs zwar nutzbringend und im gewissen Sinne sogar nothwendig war, dass sie aber keineswegs hier, wo wir vom Gebiet der Erscheinung in dasjenige des Wesens übergetreten sind, beanspruchen kann, für endgültige Wahrheit zu gelten. Damals galt es zunächst nur, gegen die Verdinglichung eines abstracten Willensvermögens zu protestiren und unseren Begriff vom Wollen durch Analyse seines psychischen Vorgangs zu klären und zu vertiefen; und dieser Forderung wurden wir dadurch gerecht, dass wir das Wollen auf die Zusammenwirkung concreter psychischer Bestimmtheiten, Vermögen, zurückführten. Jetzt müssen wir noch gegen eine andere Verdinglichung protestiren, nämlich gegen diejenige der Motive. Die gesammte psychologische Deduction des Determinismus begründet sich auf diese Verdinglichung; da wird von Motiven gesprochen, als von selbstständigen Kräften, welche nun,

wenn auch relativ innerlich, so doch auch wieder äusserlich als Ursachen besonderen Daseins auf die Seele einwirken und dieselbe zum Wollen durch ihr Uebergewicht zwingen.¹⁾

Wenn auch wir nun im I. rein empirischen Theil unserer Untersuchung von Vermögen und insbesondere Motiven gesprochen haben, als wenn dieselben die Seele zusammensetzten, so haben wir jetzt eine damals lediglich der Umständlichkeit halber ersparte Verdeutlichung dieser Ausdrucksweise nachzuholen. Unmöglich konnten wir meinen, dass seelische Vermögen, einzelne Vorstellungen, Gefühle u. s. w. als solche, als für sich vorhandene Seinselemente Existenz haben und nun erst durch ihr irgendwie oder irgendwoher veranlassetes Zusammentreten die Seele constituiren, wie die einzelnen Bürger eine Gemeinde. Eine Gemeinde ist ontologisch nichts für sich, ihre Existenz hat nur Platz in den Köpfen der einzelnen Menschen. Daran kann nur ein „Realist“ im Sinne der Scholastik zweifeln, der schliesslich mit demselben Rechte wie er eine Corporation hypostasirt, auch jeden beliebigen sonstigen Allgemeinbegriff zu einer Entität machen könnte. Freilich hat es zu allen Zeiten an solchen unklaren Köpfen nicht gefehlt. Das Individuum dagegen ist; und folglich es muss mehr sein, als die Summe von Einzelkräften, deren jede einzelne für sich nicht das Individuum ist. Denn der Begriff der Summe selbst setzt schon ein einheitliches Subject voraus, das summirt. Die Einheit des Bewusstseins kann unmöglich als Resultante verschiedener Kräfte gedacht werden. Diese Einheit ist vielmehr die *conditio sine qua non* aller Verschiedenheit, aller Aehnlichkeit, aller Combination, aller Summirung. Nicht daraus schliessen wir die Einheit der Seele, dass wir uns als Einheit erscheinen, sondern dies, dass uns überhaupt

1) Am weitesten in dieser Verdinglichung der Motive geht vielleicht Schopenhauer. Vgl. dessen Abhandlung über die Freiheit des Willens (Reclam's Ausgabe S. 415): „Das abstracte, in einem blossen Gedanken bestehende Motiv ist eine äussere, den Willen bestimmende Ursache, so gut, wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Object bestehende: folglich ist es eine Ursache, wie jede andere, ist sogar auch, wie die anderen, stets ein Reales, Materielles pp.“ Ich werde dabei nicht bloss an die Scholastiker erinnert, die schliesslich mit ihren Begriffen und Abstractionen wie mit Personificationen umgingen, sondern mehr noch an einen Ausspruch Lichtenberg's über „Begriffs-Gespenster“. Zuerst der abstracte Wille, ein Gespenst, dann das auf diesen einwirkende Motiv, ein zweites Gespenst; und endlich noch andere „Gedanken“ und „Motive“ als selbstständig nebenher kämpfende Gespenster, und über allen das Ur-Gespenst der „blinden Nothwendigkeit“, das die Entscheidung giebt, wie Zeus im trojanischen Kriege, — alles aber ohne die Poesie eines Homer!

etwas erscheinen kann, insbesondere dass uns Verschiedenes erscheinen kann, was wir durch unser einheitliches Denken vergleichen und unterscheiden, muss uns überzeugen, dass wir ein einheitliches, ungetheiltes Wesen, ein Individuum sind, mit anderem Wort, dass wir ein letztes Seins-Element sind, noch einfacher gesagt, dass wir sind. Denn Combinationen, Summen, Zusammensetzungen sind nicht, ausser in einem beziehenden, einenden Bewusstsein. Das Bewusstsein kann unmöglich durch das erzeugt sein, was erst in ihm zur relativen d. h. zur Erscheinungs-Existenz kommt. Ungetheilte Einheit darf nur nicht mit Einfachheit verwechselt werden.¹⁾ Aber die Einheit ist auch nicht denkbar als ein Erzeugniss der Theile, vielmehr ist es die Einheit, welche ihre Theile d. h. richtiger ihre unterschiedlichen Zustände setzt, sich differenzirt als *ἐν διαφερόμενον ἑαυτῷ*. Somit können die bisher von uns der Seele zugeschriebenen unbestimmt vielen, mehrbaren Vermögen keine andere Selbständigkeit des Seins beanspruchen, als diejenige, ebenso viele Tendenzen, Leistungen des einen seelisch-geistigen Individuums zu sein, zu deren Ausführung dasselbe erst durch bestimmte Eindrücke angeregt und befähigt wurde. Ein Motiv ist also in Wahrheit nichts anderes, als die Seele selber in diesem bestimmten Zustande der Erregung²⁾, — und nicht die Summe der Motive macht erst die Seele, sondern umgekehrt die eine Seele macht, sich selber differenzirend, die Summe oder gleichzeitig das Differential und das Integral ihrer Motive. Damit wird der Monismus, auf den wir im I. Buch Vorstellen, Fühlen und Wollen zurückführten, erst abgeschlossen und verständlich. Unmöglich konnten wir einen pluralistischen Monismus meinen, wenn wir jedem einzelnen Vorstellungs- und Willensact ein spontanes Strebungsvermögen zu Grunde legten, indem wir dann etwa die Seele als solche aus der stetig wachsenden Summe solcher Vermögen hätten zusammenkitten wollen. Was für ein Kitt sollte das sein, was diese Verbindung bewirkte? Vielmehr musste uns selbstverständlich die Einheit selber, das Individuum den „Anfang und die vollendete Wirklichkeit“ dieses

1) Am besten zu vergleichen Drossbach, Die individuelle Unsterblichkeit vom metaphysisch-monist. Standpunkte, Olmütz 1853. S. 16: „Ich halte dafür, dass die Einheit mit der Fülle von Kräften und Eigenschaften gar nicht im Widerspruche steht, wenn diese ihr nicht genommen werden können, ohne sie zu vernichten, ich glaube, dass die Natur aus Einheiten besteht von bestimmter Fülle, nicht von unendlicher Leere.“

2) „Sein“ selbst ist nichts anderes als Wirken, Thätigkeit, Energie, Bewegungszustand. cf. S. 27. 47 oben.

stetig wachsenden und werdenden, niemals abgeschlossenen Systems bilden.

Damit aber schwindet der ganze dialectische Schein desjenigen psychologischen Determinismus, der daraus, dass der Mensch nur durch Motive zum Wollen oder auch Nichtwollen gelangt, auf die Unfreiheit des menschlichen Willens schliesst. Motivirtes Wollen und Wollen sind überhaupt identische Begriffe. Denn wollen kann der Mensch immer nur etwas, also etwas Bestimmtes. Diese Bestimmtheit aber, das, was objectiv Zweck heisst, ist subjectiv das Motiv. Denn wirkliches Motiv ist ja immer nur dasjenige, was uns zur Motion, zum Wollen bringt. Diejenigen Strebungen, Gefühle, Vorstellungen, die im inneren Conflicte nicht obsiegen, können nur abusive als Gegenmotive bezeichnet werden, sofern sie uns zu einem entgegengesetzten Wollen gebracht hätten, wenn wir dies Wollen gewollt hätten. In jeder Vorstellung, in jedem Gefühl, in jedem Streben, Trieb ist ja das vorstellende, fühlende, strebende, treibende nur unser Ich. Ausser unserem Ich haben diese Worte keinen Sinn und Verstand. Wie kann man also behaupten, unser Ich werde durch diese Zustände, wie von ausser ihm selbständig wirkenden Kräften determinirt? Das einzig Wahre an der Sache ist, dass unser Ich sich in jedem dieser seiner Zustände selber determinirt.

Will daher der Determinismus etwas behaupten, was Sinn und Bedeutung hat, so muss er nicht behaupten, dass unsere Motive uns mit Nothwendigkeit zum Wollen determiniren, sondern, dass unsere Motive selber nothwendige Wirkungen des Eindrucks äusserer Kräfte auf unser Ich sind. Er muss behaupten, dass unsere Natur den Einwirkungen der Aussenwelt mit derselben unabänderlichen Gleichförmigkeit gehorche, welcher wir die einer voluntas rationalis ermangelnden Kräfte der äusseren Natur, insbesondere der unorganischen und niederen organischen selber Folge leisten sehen, und nicht nur gehorche, sondern gehorchen müsse. Behaupten kann er dies, aber nimmermehr beweisen. Denn wir haben bereits bei Abfertigung der metaphysischen Einwendungen erkannt, dass die Kategorie der Nothwendigkeit nicht aus der äusseren Erfahrung stammt. Die Erfahrung gibt nur Thatsächlichkeit. Ob wir eine Thatsache für nothwendig erkennen oder nicht, das ist eine Sache des deutenden Urtheils, welches dafür allein auf seine innere Erfahrung angewiesen bleibt. Die innere Erfahrung macht aber zweifellos einen Unterschied bezüglich unseres Verhältnisses zur Aussenwelt insofern, als sie einen passiven Theil in uns unterscheidet, der äusseren Ein-

wirkungen durch nothwendige und vorausberechenbare Bestimmtheit seiner Zustände antwortet, und einen activen Theil, der es vermag, mittelbar auch jenen passiven Theil dem von aussen sich geltend machenden Zwange zu entziehen. Der erstere Theil ist unsere Sinnlichkeit. Unser Auge muss nothwendig auf Aetherschwingungen durch Lichtempfindungen reagiren. Wir fühlen, dass wir dies nicht ändern können. Wohl aber können wir unser Auge schliessen, und dies Schliessen unserer Augen kann die Folge eines Willensactes sein, über dessen Nothwendigkeit oder Freiheit uns auch die innere Erfahrung keinerlei zwingende Anhaltspunkte gibt. Denn dass dieser Willensact wieder sein Motiv hat, beweist nicht im Mindesten, was hier zu erweisen ist, dass dieses Motiv seine unwiderstehliche Kraft lediglich dem äusseren Reize und einer unabänderlichen Consequenz unserer eigenen Natur verdankt. Es kann Fälle geben, wo unsere Selbstbeobachtung uns dies zu sagen scheint, aber auch Fälle, wo wir uns vollkommener Spontaneität und Freiheit bewusst sind. Träte aber auch immer der erste Fall ein, so wäre er doch zweideutig; denn wenn zwei entgegengesetzte Entschlüsse möglich sind und in unserer Ueberlegung die für beide sprechenden Motive lange mit einander gestritten haben, endlich aber der eine Entschluss wirklich gefasst ist, so wird es nun nachträglich immer so aussehen, als wenn die Motive, die diesem Entschluss günstig sind, auch vorher die stärkeren gewesen wären und dadurch den Entschluss selbst bedingt hätten. Und eben auch in dem Falle würde es so zu sein scheinen, wenn es in Wahrheit entgegengesetzt sich verhalten hätte, wenn es in Wahrheit die Freiheit gewesen wäre, die den Entschluss gefasst hätte. Eben darum wird sich aus der Selbstbeobachtung gar nichts über die Entstehung des Entschlusses entscheiden lassen.¹⁾

Hiernach ist klar, dass empirische Psychologie weder für noch gegen den Determinismus entscheiden kann. Dieselbe lehrt nur, dass wir bei den Seelen es nicht mit Objecten zu thun haben, deren Verhalten sich in dem durchgreifenden Grade auf allgemeine Gleichförmigkeiten, Regeln, Gesetze zurückführen liesse, wie z. B. das der unorganischen Stoffe oder auch der niederen Organismen; zum mindesten lässt diese Art der Gesetzlichkeit uns vollständig in Stich bei denjenigen Functionen des menschlichen Seelenlebens, die wir, weil sie über die mit den Thieren gemeinsame Sinnlichkeits- und Triebmechanik hinausragen, als geistige zu bezeichnen pflegen. Von

1) Vgl. Lotze, Grundzüge der prakt. Philosophie § 20.

einer gewissen Grenze ab beginnt hier das Individuelle eine solche überwiegende Bedeutung zu erhalten, dass das Ideal einer abstracten Wissenschaft unmöglich wird, und wir, wenn überhaupt von Gesetzmäßigkeit, nur noch von einer besonderen Gesetzmäßigkeit jedes Individuums sprechen können.

Nichts ist verkehrter, als die Hoffnung, alle individuellen Unterschiede der Talente und Charactere auf den Causalnexus des Gesamtweltlaufs zurückführen zu wollen, z. B. ein Genie als Product von der und jener Summe von längst vorbereiteten Factoren, als Blutmischung des Elternpaares, Klima, Erziehung, Schicksal begreifen zu wollen. Freilich ist diese Verkehrtheit in unserer Zeit des Darwinismus und Materialismus, wo man den Denkwiderspruch nicht einmal merkt, der darin liegt, das Unlebendige für zureichend zu halten, Lebendiges aus sich herauszugestalten, und in einem fort gegen den Satz, dass aus Nichts Nichts wird, sündigt, indess man sich gleichzeitig über die Theologen entrüstet, die einen Gott die Welt, wenn auch nicht aus Nichts, so doch aus seiner uranfänglichen Allmacht herausschaffen lassen, — freilich ist diese Verkehrtheit in unserer Zeit so recht an der Tagesordnung und hängt mit jenem falschen Monismus zusammen, wonach es schon vor Millionen Jahren in der zufälligen Anordnung das Chaos gelegen haben müsste, dass einmal Schiller die Verse dichten sollte:

„In Deiner Brust sind
Deines Schicksals Sterne.“

Jene Weltanschauung hat freilich den Vorzug einer so simplen Einfachheit und Uniformität, dass sie sogar in dem Kopfe eines Ludwig Büchner¹⁾ Platz finden kann. Vor allem braucht sie sich nicht mit feineren Unterschieden abzumühen, wie sie für den Bekenner einer lebendigeren, concreteren, sinnvolleren Weltanschauung, in welcher Raum für wirklich neue Anfänge und Veränderungen ist und nicht Alles auf den Leisten einer verstandenen oder unverstandenen Nothwendigkeit geschlagen wird, auch innerhalb der Freiheit noch zu vollziehen sind.

Relativität der individuellen Willensfreiheit.

Wir haben bereits bei der rein negativen Abgrenzung des Freiheitsbegriffs auf die Relativität derselben hinweisen müssen. Wenn nun in rein negativem Sinn die Freiheit, z. B. die physische, von

1) Verfasser des Buches „Kraft und Stoff“, dieser philosophischen Bibel der Sozialdemokratie.

völliger Unbedingtheit bis zu den zahlreichsten Abstufungen der Bedingtheit sich gliedert, so ist es selbstverständlich, dass Gleiches auch bei der positiv gedachten Freiheit als letztem zureichenden Grunde statthaben kann.

Der Begriff einer bedingten Freiheit ist keineswegs ein Denk-widerspruch. Denn Bedingung und zureichende Ursache im metaphysischen Sinne sind, wie wir im II. Buche zur Evidenz gebracht haben, keineswegs congruente Begriffe; nur in logischer Hinsicht (enthymematisch) wird oft das Wort Ursache für Bedingung gesetzt; metaphysisch ist allemal eine Mehrheit von Bedingungen erforderlich, um Wirkungen zu erzeugen.

Unbedingte Freiheit würde darnach blos dem Gesamt-Wirkenden zukommen können, welches alle Bedingungen in sich selber erzeugt und über ihre Existenz oder Nicht-Existenz verfügt. Sofern aber dieser Gesamt-Wirkende sich bereits in bestimmte Seins-Elemente differenzirt hat, welche Differenzirung die einzige Bedingung seines Wirkens ist, würde diese unbedingte Freiheit keinem einzelnen dieser nunmehr bereits in einem Bedingungssystem eingeschlossenen Einzel-Elemente mehr zukommen können.

Dem Menschen kann daher nur eine bedingte Freiheit zugesprochen werden. Wie sehr die Freiheit seines Vollbringens bedingt ist, haben wir bereits betont. (S. 113 oben!) Wir dürfen aber auch, ohne dadurch den principiellen Standpunkt zu verlieren, zugestehen, dass auch die Freiheit seines Wollens keine unbedingte ist.

Die menschliche Willensfreiheit will nun wesentlich nur Wahlfreiheit sein, freie Entscheidung zwischen mehreren dem Bewusstsein sich darbietenden Möglichkeiten. Diese Möglichkeiten des Bewusstseins können durch äussere Momente bedingt sein. Wie ja sogar das Bewusstsein selber durch ausser ihm liegende Kräfte bedingt ist, ohne deshalb seinen zureichenden Grund, seine Ursache, in diesen äusseren Kräften suchen zu müssen, wie ein äusserer Einfluss, wie molekulare Zustände des Leibes das Bewusstsein ganz in seiner Activität hemmen können, so auch theilweise. Wir ersehen daraus, wie durch vollständige oder theilweise Hemmung unseres Bewusstseins unsere an sich schon auf die Wahl zwischen den durch äussere Verhältnisse bedingten Bewusstseins-Möglichkeiten beschränkte Freiheit ganz geraubt oder wenigstens noch mehr beschränkt werden kann. Wir erinnern an das Gebiet der Geisteskrankheiten und die auch hier wieder hervortretende Relativität der Freiheit. S. 84. 85 oben! Eine Geisteskrankheit, die das Bewusstsein hinsichtlich eines be-

stimmten Vorstellungs- und Gefühlscomplexes hemmt, braucht keineswegs die Wahlfreiheit zwischen „Motiven“, die völlig ausserhalb dieses Complexes liegen, auszuschliessen. — Ebenso wird uns dadurch die Relativität der Freiheit als abhängig vom Reichthum des Bewusstseins begreiflich. Das Individualbewusstsein ist wie die Welt selber keine constante Grösse, sondern eine werdende, wachsende und wieder abnehmende, veränderliche Kraft. Insofern ist es auch richtig, dass seine Freiheit kein anfangsloses und ewig constantes Vermögen ist, sondern bedingt ist durch den Reichthum, durch die Fülle seines Seins. Je mehr Bedingungen es in sich selber erzeugt, um so unabhängiger wird es von äusseren Bedingungen, um so mehr zureichender Grund seines Wollens und Nichtwollens. Ein Entweder — Oder bezw. die Frage-thätigkeit (S. 115 Note 1) ist erst im Bewusstsein und zwar in einem genügend differenzirten Bewusstsein denkbar. Dass es aber denkbar ist, dass diese Denkform in ihm existirt, beweist allein schon Freiheit für Denjenigen, der überzeugt ist, dass Worte nicht blosser Klangbilder sein können, sondern allemal etwas bedeuten.

Abgesehen aber von dieser Bedingtheit des menschlichen Wollens, die durchaus keine positive Determination ist, sondern sich rein negativ als Schranke kennzeichnet, haben wir keineswegs den Begriff desselben auf die freie, nur in uns ihre letzte Ursache findende Wahl zwischen unseren Bewusstseins-elementen einzuschränken. Innerhalb eines gewissen Spielraums sind wir auch Schöpfer unserer Motive. — Das unwiderlegliche Bewusstsein dieser Wahrheit verleitet sogar einen Deterministen wie Ed. von Hartmann zu dem, seinen voreiligen Triumph wegen vermeintlich letzten Sieges über den Indeterminismus merkwürdig beleuchtenden Zugeständniss, dass dem Menschen ein Vermögen zukommt, „zu rechter Zeit die bewusste Activität der Vorstellungserzeugung ins Spiel zu setzen und Gegenmotive sich vorzuführen, welche als Mittel zur Verwirklichung der in ihm lebendigen Gestalt des Sittlichen ausreichend gewesen wären¹⁾,“ bezw. von Selbstbeherrschung durch selbsterzeugte Motive zu reden²⁾. Nun wird er dann doch wieder so schwach und inconsequent, diese „Selbstsetzung“ und „bewusste Activität in der Vorstellungserzeugung“ wieder auf den allgemeinen Causalzusammenhang zurückführen zu wollen. Allein hier giebt es doch nur ein reinliches Entweder — Oder; entweder wir setzen die Motive selbst,

1) Hartmann, Das sittliche Bewusstsein S. 354.

2) Hartmann, a. a. O. S. 378. „Sittliche Verantwortlichkeit beruht auf der Selbstbeherrschung der Willensentscheidung durch selbstgesetzte (sic!) Motive!

— oder sie werden in uns durch den allgemeinen Mechanismus des Weltganzen gesetzt; entweder wir determiniren uns (Freiheit) oder wir werden determinirt von Kräften, die jenseits unserer eigenen Aseität (Spontaneität, Wesenheit) liegen. (Determinismus.) Hartmann selbst vergisst sich a. a. O. S. 353 im eclatantesten Widerspruche mit seinem Determinismus sogar so weit, die moralische Verantwortlichkeit auf eine „fahrlässige Verschuldung“ zu basiren. So unzureichend nun auch die blosse Fahrlässigkeit zur Begründung des Schuldbegriffs, der auch den Vorsatz einschliesst, ist, so tiefblicken in die Unveräusserlichkeit des Freiheitsbewusstseins lässt uns doch auch das hiermit jenem Besieger aller Indeterministen unbewusst entschlüpfte Zugeständniss an unseren Standpunkt. Denn ungeachtet aller Bedingtheit müssen wir, eben um auch der Fahrlässigkeits-Schuld gerecht zu werden, nicht bloss eine Freiheit des menschlichen Willens bezüglich der Richtung seines Entschlusses, sondern sogar bezüglich seiner eigenen Intensität postuliren. Wir missbilligen nicht nur das verkehrte Wollen, sondern auch das Nicht-Wollen und das zu schwache Wollen, indem wir ganz augenscheinlich voraussetzen: Dieser Mensch hätte entschiedener wollen sollen und können!

Diese Begriffsbestimmung der Willensfreiheit wird freilich der modernen, überall an constante Mechanik gewöhnten Auffassung des Lebens erst recht unerhört erscheinen. „Gleichwohl,“ sagt Lotze ¹⁾, „ist kein Grund sichtbar, der sie verböte, wenigstens so lange wir zugeben, dass die Wirklichkeit viel reicher ist als unser Denken, und dass daher unsere Unfähigkeit, den Hergang eines Ereignisses zu begreifen, durchaus kein Gegengrund gegen die Möglichkeit seines Geschehens ist. Die Erfahrungen, die wir machen, können gar nicht dagegen entscheiden; wir geben vollkommen nicht bloss in Bezug auf andere, sondern auch in Bezug auf uns selbst zu, dass wir in vielen Fällen diese Intensität des Willens nicht erzeugen, durch welche er allen entgegengesetzten Kräften des Gemüthslebens überlegen sein müsste. Aber alle diese Beispiele zeigen bloss, dass wir etwas nicht gethan haben; aber keineswegs, dass das, was wir hätten thun sollen, uns unmöglich gewesen wäre. Daher kann immerhin die Freiheit des Willens in dem Sinne aufrecht erhalten werden, dass an uns die durchaus nicht unerfüllbare Aufgabe gestellt wird, den einmal in Uebereinstimmung mit unseren Ueber-

1) Lotze, Grundzüge der prakt. Philosophie § 23 u. f.

zeugungen gefassten Entschluss gegen alle aus unserem psychischen Mechanismus entspringenden Hindernisse durchzusetzen.“

Nach dieser Vertheidigung der menschlichen Willensfreiheit, als eines, wenn auch vielfältig bedingten, so doch keineswegs durch eine anfangslose Causalreihe mit fatalistischer Nothwendigkeit necessitirten Vermögens, sich so oder anders zu verhalten, gegen die Ansprüche der empirischen Psychologie ist es kaum noch der Mühe werth, auf die Stütze hinzuweisen, welche der Determinismus in der sogen. Statistik gefunden zu haben glaubt.

5. Einwände aus der Statistik.

Die statistische Zählerweisheit kann als solche nur dem seichtesten Beobachter durch ihre Zahlen imponiren. Alle jene Zahlen, mag man sie stellen und ordnen wie man will, werden doch niemals etwas Anderes sein, als der Ausdruck von Thatsachen, die wohl für den Denkenden zu schätzbarem Material werden können, um daraus Rückschlüsse über den thatsächlichen Zustand der intellectuellen, sittlichen und socialen Verhältnisse des Gesamt-Kreises zu ziehen, von dem sie abgezählt sind, die aber nicht das Mindeste über den inneren Grund ihrer durchschnittlichen Constanz oder gesetzmässigen Variabilität verrathen. Wenn daher Buckle (Geschichte der Civilisation S. 20) schreibt:

„In einem bestimmten Zustande der Gesellschaft muss eine gewisse Anzahl von Menschen ihrem Leben selbst ein Ende machen. Dies ist das allgemeine Gesetz; die besondere Frage, wer nun das Verbrechen begehen soll, hängt natürlich von besonderen Gesetzen ab, welche jedoch in ihrer Gesammtheit dem allgemeinen Gesetze gehorchen müssen, dem sie alle unterworfen sind. Und die Macht des höheren Gesetzes ist so unwiderstehlich, dass weder die Liebe zum Leben, noch die Furcht vor dem Jenseits den geringsten Einfluss auf die Hemmung seiner Wirksamkeit auszuüben vermag,“

so schiebt er jenen einfachen Zahlenthatsbeständen zunächst ganz grundlos die Bedeutung von Naturgesetzen, ferner aber auch wiederum den Naturgesetzen die von denselben gar nicht gegebene Kategorie der Nothwendigkeit unter. Uebrigens sehen wir, dass die Procentzahl der Selbstmörder und Verbrecher dennoch auf- und abschwankt und dass keineswegs immer äusserliche Umstände dieses Auf- und Abschwanken zu erklären vermögen. Und wenn wir mit den Veranlassungen zum Verbrechen die Verbrechen abnehmen sehen, andererseits aber auch die Verminderung dieser Veranlassungen doch wieder auf freie Thätigkeit der Menschen zurückzuführen haben,

wo bleibt da die traurige Nothwendigkeit, mit welcher der Vorschlag des Statistikers uns bange machen möchte? Lichtenberg vergleicht irgendwo die Vorzeit, die gleich unbefangen an Gott und Gespenster geglaubt, mit der Gegenwart, die beide leugne; er fürchtete als Ersatz eine Zukunft, die nur noch an Gespenster glauben würde. Etwas der Art hat sich schon in dem mystischen Glauben dieser „aufgeklärtesten“ Leute an die unabwendbar wirkenden „Naturgesetze“ des statistischen Fatalismus eingestellt. Denn was anderes sind diese Naturgesetze des sozialen Lebens, die, wie man meint, ihren jährlichen Tribut von Selbstmorden und Verbrechen fordern, als Gespenster einer in der grausten Gelehrtentheorie verblassten, geist- und lebensfeindlichen Phantasie?

6. Moralische Einwände.

Ich komme nun endlich auf den Ausgangspunkt unseres Problems zurück, nämlich auf die Moral. Uns schien die Willensfreiheit von vornherein ein Postulat der Moral zu sein, da uns ohne ihre Voraussetzung die moralischen Begriffe Verantwortlichkeit und Reue, Verdienst und Schuld, die moralische Billigung und Missbilligung sinnlos vorkamen. Dennoch haben sich auch geradezu Anhänger des Determinismus auf die Moral berufen und behauptet, dass weder Moral noch auch die mit ihr verschwisterten Wissenszweige und Aufgaben, Pädagogik, Rechtswissenschaft und Rechtspflege, auf ein so unzuverlässiges Princip, wie dasjenige der indeterministischen Willensfreiheit sich begründen lassen. Denn durch diese Willensfreiheit werde alles dem blinden Zufall und der bodenlosen Willkür überlassen. Willensfreiheit und Zufall seien identische Begriffe. — Willensfreiheit vorausgesetzt, sei alles menschliche Handeln unberechenbar. Der Gesetzgeber könne nicht auf die unbedingte Motivationskraft seiner Strafandrohungen, der Erzieher nicht auf diejenige seiner Lehren und Beispiele rechnen. Gerade ein moralischer Character sei ein solcher, der mit consequenter Pflichttreue, also (?) aus nothwendiger Naturgesetzlichkeit handle. Ja, ein freier, also zufälliger, blinder Willensentschluss habe gar keinen sittlichen Werth, könne also weder zum Verdienst noch zur Schuld angerechnet werden.

Hiergegen muss zunächst insofern protestirt werden, als der freie Wille für blind erklärt und vollständig mit dem Zufall identificirt werde. Der Zufallsbegriff steht nicht so sehr im Gegensatz zum Causalitätsbegriff, als zum Zweckbegriff. Zufällig nennen wir gerade dasjenige Ereigniss, das sich, ohne gewollt zu sein, nebenher be-

giebt, auch wenn uns seine Verursachung vollständig durchsichtig ist. So nennen wir eine Begegnung zwischen zwei Freunden einen Zufall, wenn beide nicht zum Zwecke dieser Begegnung in Verfolgung besonderer Zwecke ausgegangen waren und nun nebenbei diese besonderen Zwecke sie zur selben Zeit an denselben Ort führen.

Der Vorwurf der Zufälligkeit würde sich daher vielmehr gegenüber der deterministischen Weltanschauung rechtfertigen, wenn wenigstens diese, wie es ihre meisten Anhänger thun, z. B. Spinoza, den Zweckgedanken als unphilosophisch aus der Wirklichkeit streichen oder ihm höchstens beim Menschen die Rolle eines psychologisch necessitirenden Ursachen-Moments belassen.

Wir, die wir einen abstracten blinden Willen überall nicht kennen, werden den freien Willen als denjenigen bezeichnen müssen, der sich seine Zwecke selber setzt. Allerdings nun können diese Zwecke anderer Art sein, als diejenigen, welche wir dem Weltlauf zuschreiben, und insofern können wir auch die Ausserungen des freien Willens als Zufälligkeiten qualificiren, ebenso wie wir es häufig erleben, dass unsere individuellen Zwecke oftmals zufällig durch die individuellen Zwecke anderer Menschen oder auch durch Naturereignisse, also durch vermuthliche Zwecke des Weltlaufs durchkreuzt werden. Aber gerade ein Weltprocess, der selbst einen Zweck verfolgt, muss diese Möglichkeit des Zufalls mit in den Kauf nehmen, wenn wir seinem Zwecke unbedingten Werth beilegen sollen. Auf Objecte, deren Nicht-Vorhandensein uns gar nicht einmal als Möglichkeit in den Sinn kommt, pflegen wir keinen Werth zu legen. So pflegt uns häufig erst der Verlust eines Gutes, dessen Besitz uns bis dahin als etwas Selbstverständliches erschien, den Werth desselben zum Bewusstsein zu bringen. Soll also z. B. der Tugend als solcher ein Werth zugeschrieben werden, so muss an die Möglichkeit ihres Nichtvorhandenseins oder gar ihres Gegentheils gedacht werden können. Wir finden also, dass zwar nicht dem blinden Wollen, wohl aber dem bewussten Wollen eines Zweckes gerade um deswillen sittlicher Werth beigelegt wird, weil wenigstens die abstracte Möglichkeit gegeben war, dass es nicht gewollt wurde, und dass vielmehr an seiner Statt das Wollen eines anderen vom Standpunkt einer sittlichen Weltanschauung minder werthvollen oder gar mit dem vorausgesetzten höchsten Zwecke des Weltprocesses in Widerstreit stehenden Zweckes sich einstellte. Was nun die Rechtspflege, die Politik und Pädagogik anbetrifft, so rechnet sie zwar auf die moralische Wirkung der durch ihre Zwecke gesetzten Mittel auf das Subject, aber nicht

in der Weise, wie der experimentirende Mechaniker auf die nothwendige Wirkung seiner Hebelkräfte und Schrauben. Vielmehr beruht gerade das besondere lebendige Interesse, was diese Künste für die exactere Vorausberechnung der Mechanik entschädigt, auf der in dem freien Willen des Subjects liegenden Möglichkeit des Nicht-Gehorchens, darauf, dass ihrem Wollen nur das imperativische ein freies Subject anredende Soll, nicht aber das blinde Muss zu Gebote steht. Auch der Despot wird es oft müde zu herrschen über Sklaven, er beneidet den Ruhm eines Perikles, der als blosser Bürger über freie Bürger herrschte. Und ebenso verhält es sich mit dem Erzieher; je mehr derselbe die in dem freien Willen seines Zöglings gelegene Gefahr einer von der sittlichen Norm abweichenden Characterbildung erkennt, um so tiefer wird sein Interesse an der Arbeit sein, den sittlichen Motiven in ihm zum Durchbruch und zur gesetzlichen Entwicklung zu verhelfen. Immer wieder müssen wir darauf zurückverweisen, dass Gleichförmigkeit, Regelmässigkeit, Gesetzlichkeit, die ja allerdings zu den formellen Requisiten moralischer Characterbildung gehören, nichts mit dem Begriff der Nothwendigkeit als einem Gegensatz der souveränen Freiheit zu schaffen haben. Auch die Stetigkeit des Seelenlebens und der Characterbildung steht nicht im Widerspruch zum Postulat der Willensfreiheit. Auch von einem freien Willen, — wir wissen ja, dass der freie, insbesondere der moralisch freie Wille sich erst selber mit der wachsenden moralischen Urtheilskraft bildet, — werden wir nicht zu verlangen brauchen, dass er plötzliche Sprünge macht. Dahingegen muss der consequente Determinismus, für den aus metaphysischen Gründen überhaupt eigentlich gar keine Neubildung möglich, auch die stetige Bildsamkeit des Characters leugnen ¹⁾.

Einem Individuum gegenüber, das sich einmal als schlecht bethätigt hat, muss hier jede Hoffnung auf wirkliche innerliche Besserung schwinden. Und dasselbe gilt auch von den oben S. 96 erwähnten Lehren einer bloss transcendentalen Freiheit. Denn nach diesen Lehren ist der Character und sind seine sämmtlichen Folgen, die nur uneigentlich Thaten heissen können, unwiderruflich vor der Geburt prädestinirt. So steht denn auch Schopenhauer auf letzterem Standpunkt; und man

1) Deshalb schreibt Herbart, Umriss pädagogischer Vorlesungen § 3: „Philosophische Systeme, worin entweder Fatalismus (— also Determinismus im Sinne des Determinirtwerdens, nicht etwa unser mit Freiheit identischer activer Determinismus —) oder (bloss) transcendente Freiheit angenommen wird, schliessen sich von selbst von der Pädagogik aus.“

kann kaum etwas Trostloseres lesen, als was er in Parerga und Paralipomena II. S. 246 ff. über die Unveränderlichkeit des Characters sagt. Lebensklug mag es sein, an die Stetigkeit aller Umbildung zu denken; allein hoffnungslos und sinnlos muss jede Ansicht vom Menschen sein, welche ihn zum umbildungsunfähigen Automaten, wenn auch zum bewussten degradirt.

§ 5. *Relativität der menschlichen Willensfreiheit und ihr Wirklichkeits-Gehalt.*

Ein Rückblick auf die im Vorstehenden erledigten hauptsächlichsten Einwände gegen eine positiv gedachte Willensfreiheit, wie sie uns als Voraussetzung des Schuldbegriffes unerlässlich schien, zeigt uns, dass diese Einwände durchgehends aus blossen Voraussetzungen unstichhaltigen, logischen oder metaphysischen Charakters, wo nicht aus irrthümlichen Verdinglichungen, psychologischen Abstractionen (des Willens und der Motive) erwachsen sind. Die eigenthümlichen logischen und metaphysischen Schwierigkeiten des Problems stehen augenscheinlich in nächstem Zusammenhange mit dem Problem einer positiv gedachten Unendlichkeits-Idee. Wenn nämlich diese Idee mehr einschliessen soll, als blosser Verneinung, so involvirt auch sie den begrifflich nicht weiter zerlegbaren Sinn der Möglichkeit in ihrer abstractesten Bedeutung im Gegensatz zur Wirklichkeit. Man denke nur an die, ja auch dem philosophischen Denken vertrauteste Form der Unendlichkeits-Idee in bloss extensiver, räumlicher und zeitlicher Richtung. Wenn wir der Welt, dem Sein räumliche oder zeitliche Unendlichkeit prädiciren, können wir ihm damit, falls wir den wüsten Widerspruch eines in sich vollendeten unendlichen Wirklichkeits-Raumes oder einer abgeschlossenen Unzahl vermeiden wollen, zunächst nur die Möglichkeit schrankenloser Ausdehnbarkeit und Dauer beilegen wollen, als eine Möglichkeit, welche weder an äusseren noch an inneren Schranken (an eigener Erschöpflichkeit) eine Grenze fände. Mit dieser ideellen Unbeschränktheit des Seins, die wir vom bloss Extensivem auch auf das Intensive und die Mannigfaltigkeit des Seins-Inhaltes übertragen müssen, kann unser Denken, wenn es sich recht versteht, aber nicht eine blosser Negation meinen, sondern die Bejahung eines dieser Möglichkeit entsprechenden, seienden Vermögens, eines Vermögens also, das auch durch keine innere Schranke, d. h. durch keine Erschöpfung und Verausgabung eines bestimmt bemessenen Kraftfonds in der Fortführung seiner Verwirklichungs- und Schöpfungsleistungen seine Grenze finden könnte. Diese Idee

eines absolut unendlichen Vermögens wäre dann offenbar identisch mit der Idee eines absolut freien Vermögens. Sie schliesst von sich nur die eine Möglichkeit aus, jemals ganz aus der Seinskategorie des Vermögens in die der vollendeten Wirklichkeit überzugehen, d. h. jemals sich verausgabt, sich erschöpft zu haben, woraus ersichtlich ist, dass diese scheinbare Unmöglichkeit, die in Wahrheit nur die Negation einer Negation ist, gerade das ist, was ihr den höchsten Werth, den Charakter des vollkommenen unendlichen Vermögens wahrt. Das unendliche Vermögen, die unendliche absolute Freiheit ist eben dadurch vollkommen, dass sie niemals zu einem Ende, sei es nun in der Ausdehnbarkeit im Raum, sei es in der Succession der Zustände, der Addition der Zahl oder in der Gestaltung innerer Differenzen kommen kann. Ein Essentiale ihrer Vollkommenheit würde also dies sein, dass sie nie und nirgends durch positive Verwirklichung einen Abschluss finden könnte; denn dieser Abschluss wäre ihre Negation. Jede Wirklichkeit, die der Erfahrung unterliegt, ist eine endliche, von der der Satz gilt: *unius positio est alterius negatio*.

Das ihr zu Grunde liegende Vermögen überschreitet aber jede Erfahrung. Seine Position muss also zwar die Negation der positiven Wirklichkeit sein. Die wirkliche Welt kann nicht unendlich sein, die wirkliche Zahl der Weltkörper muss z. B. eine bestimmte sein. Wenn aber die wirkliche Welt der stetigen und ewigen Veränderung unterliegt, wie die Erfahrung beweist, so muss die ihr zu Grunde liegende Ursache ein unendliches Vermögen sein, etwas Negatives im Verhältniss zu ihrer Position, aber darum keineswegs absolutes Nichts, sondern einer höheren Seinskategorie angehörig. Vielmehr ist selbst das Nichts nur ein Beziehungswort; es umfasst somit jenes Vermögen eine Seinsweise, welche nur im Gegensatz zum empirischen Sein Nichtsein ist. Bekanntlich stellte Hegel die Widerspruchs-Formel an die Spitze seines Systems, dass das „reine Sein gleich dem Nichtsein“ sei, da ihm bei fortgesetzter Abstraction von allen empirischen Bestimmungen in der That nur ein Nichts blieb, das er gleichwohl in bejahendem Sinne als die letzte Ursache, als den Urquell alles Seins gemeint wissen wollte. Wenn diese Formel überhaupt Sinn haben soll, so kann derselbe nur darin gefunden werden, dass sie dem thatsächlichen Sein, der „Wirklichkeit“, dem *actus*, eine *potentia*, ein Vermögen voraussetzt, dessen Seinsweise aber wohl zutreffender als „wahrhaftes Sein“, „Uebersein“ (*Scotus Erigena*) bezeichnet werden dürfte. Es handelt sich hier eben um die höchste Auffassung des Verhältnisses von Sein und Werden, das

bereits Scotus Erigena in folgenden Sätzen kennzeichnete (Ueber die Eintheilung der Natur I. S. 7. v. Kirchmann'sche Uebersetzung): „Was von den Ursachen selber im gestalteten Stoffe oder in Raum und Zeit erkannt wird, gilt herkömmlich als ein Sein; was dagegen noch in den Falten der Natur (*natura naturans*), die der allgemeine Name für alles ist, was ist und nicht ist, verborgen ist, gilt ebenso herkömmlich als Nichtsein.“ „Solange die Keimkraft noch heimlich in der Natur schweigt und noch nicht zum Vorschein kommt, wird von ihr das Nichtsein behauptet; sobald sie jedoch in entstehenden und wachsenden Geschöpfen oder in den Blüthen und Früchten der Bäume und Pflanzen erschienen ist, wird von ihnen das Sein ausgesagt. Dagegen sagen Philosophen nicht uneben das wahrhafte Sein vor allem von demjenigen aus, was allein vom reinen Denken begriffen wird.“

Ein Selbstwiderspruch kommt in diese Idee (transcendentale, weil die Möglichkeit der Erfahrung überschreitende Idee eines unendlichen Seins) nur dann hinein, wenn man im Widerspruch mit ihr selber ihren Abschluss in der phänomenalen Wirklichkeit oder auch nur „Begeiflichkeit“ mit dem auf Erfassung dieser Wirklichkeit gerichteten Verstandesvermögen fordert. Alsdann tritt eben der Verstand, der doch z. B. in seinem eigenen Vermögen, jeder Raumeinheit weitere Raumeinheiten, jeder Zahl grössere Zahlen überzuordnen, eben diese Unendlichkeits-Idee niemals loswerden kann, mit ihr in Conflict. Der Anschauung des unendlichen Raumes selbst entspricht ja aber keine Wirklichkeit; der unendliche Raum ist ein blosser Vorstellungsraum, der blosser Möglichkeit unbeschränkter Ausdehnung eines stets endlichen Sachraums verbürgt. Wir haben uns eben deshalb gehütet, von einem Unendlichkeits- oder Freiheits-Begriff zu reden und mit Rücksicht auf Kant's Vorgang (*Kritik der r. Vern. Reklam* 273—279) dem Worte „Idee“ den Vorzug gegeben, obwohl freilich Kant auch das Wort „Vernunftbegriff“, als „Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt“, einführen wollte; allein das Wort Begriff kommt von Begreifen (umfassen) und begreifen im Sinne bestimmten, positiven, umfassenden, abschliessenden Vorstellens lässt sich eben die Unendlichkeits-Idee nicht. Dieselbe ist insofern allerdings mit einer Irrationalität behaftet. Das Wort „unendlich“ drückt ja doch nichts anderes aus, als dass wir mit einer Vorstellung nicht zu Ende kommen können. Im Grunde wiederholt sich übrigens dieselbe Irrationalität bei jeder Abstraction. Denn selbst jeder eigentliche, in sich geschlossene „Begriff“ ist ein Unendliches oder Unbegrenztes

in Hinsicht Desjenigen, von welchem wir zu seiner Bildung abstrahirt haben; indem wir nämlich davon abstrahirten, haben wir ja auf die Begrenzung oder Bestimmtheit, welche in jedem seiner concreten Beispiele vorlag, Verzicht geleistet, und solange wir im abstracten Denken bleiben, kann uns dieser Verlust in keiner Weise ersetzt werden ¹⁾. Die Sphäre jedes Begriffes ist eine unendliche, er enthält eine unendliche Anzahl von (möglichen) Individuen unter sich. Diese „Irrationalität“ des Begriffes zu seinem Inhalt ist aber ebensowenig wie die mathematische Irrationalität der Kreisperipherie zum Durchmesser eine Instanz gegen seine Wahrheit und höhere Wirklichkeit. Der sog. Realismus der Scholastik, welcher den Allgemein-Begriffen Wirklichkeit beilegte, ging, so sehr er auch in seinen Hypostasirungen vielfach fehlgriff, doch im Allgemeinen von der ganz richtigen Voraussetzung aus, dass allen bestimmten Gestaltungen der Wirklichkeit schaffende Elemente, Vermögen zu Grunde liegen müssen, die eben erst jene concreten Bestimmtheiten ins Dasein geführt haben. Innerhalb seiner Sphäre müssen wir also jedem solchen schaffenden Vermögen seine, wie sehr auch immer bedingte Unendlichkeit oder Freiheit zuerkennen.

Wer also zunächst Freiheit dem absoluten Vermögen, das der Gesamtwirklichkeit zu Grunde liegt, abspricht, leugnet, wie wir bereits S. 106 klar stellten, das Schaffen, das Leben überhaupt und degradirt es zu einem blossen Schein im todten Sein. Alle Veränderung, alles Werden, alles Handeln wäre alsdann blosses Phänomen. In eine „vollendete Unendlichkeit“ kann nichts wirklich Neues mehr eintreten. Demgegenüber fordert gerade der Wirklichkeitssinn, dass wir die scheinbar irrationale Vereinigung des beharrenden Seins mit dem Anderswerden vollziehen. Und so schreibt denn selbst der Wirklichkeits-Philosoph Eugen Dühring (Cursus der Philosophie S. 21 ff.): „Ein in jedem Augenblick sich selbst gleiches Gesamtwesen würde die Erstarrung und das Nichts des Lebens bedeuten. Wenn man also die Erhabenheit des Seins in seiner völligen Unveränderlichkeit gesucht und die Veränderungen zu einem bedeutungslosen Schein herabzusetzen unternommen hat, so ist diese Vorstellungsart aus einer Verkennung der Idee des Lebens und aus einer Hinwegsetzung über die Grundform des Bewusstseins entsprungen.“ „Eine reine, völlig ungemischte Beharrung, in der auch nicht das geringste Element

1) Beneke, Metaphysik S. 247.

von Veränderung wäre, schliesst zwar keinen Widerspruch ein, wäre aber, wie gesagt, das Nichts des Lebens.“ (Vgl. die ganz ähnliche Aeusserung Lotze's S. 117.) „Weil wir in unserm universellen Sein Alles und jeglichen Unterschied, ja selbst die flüchtigste Erscheinung mit begreifen, so müssen wir diesem Begriff gemäss auch anerkennen, dass in dem Zusammenhang der Welt im Laufe der Entwicklung auch neue Gestalten und neue Arten von Vorgängen eintreten.“ „Schaffen und Verändern sind wesentlich von ein- und derselben Natur, und das eine sogut begreiflich als das andere.“ Ich füge hinzu: Soweit sie begreiflich sind, ist auch die „Freiheit“ begreiflich, als eine positive, nicht nur in blosser Negation von Beziehungen werthende Wahrheit, als ein unbeschränktes Vermögen.

Im absoluten Sinne als unbeschränkte und unerschöpfliche Productionskraft kann diese Freiheit nur dem Gesamt-Wirkenden, der Gottheit zugeschrieben werden. Das Vorhandensein der blossen Unendlichkeits- oder Freiheits-Idee aber in uns, das unbestreitbare Vermögen unseres Verstandes, das sich schon in dem „Begriffe“ oder richtiger in der subjectiv nothwendigen Setzung des Raumes manifestirt, die unerschöpfliche Denkmöglichkeit, die in bestimmten Richtungen wenigstens ideell Form auf Form, Zahl an Zahl zu fügen vermag, scheint mir die Immanenz dieses freien Vermögens in unserem eigenen Wesen zu verbürgen. Die Bedingtheit derselben ist kein Einwand; denn Bedingtheit ist nur theilweise Verneinung, wie alle Verneinung, relative Verneinung. Wenn das Gesamt-Sein absolut frei ist, so kann der Mensch als ein wirkliches Element des Gesamt-Seins innerhalb seiner Sphäre wenigstens relative Freiheit „des Vermögens, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen“ (Kant, Kritik der v. V. S. 372. Reclam) von sich behaupten. Er ist insofern nicht blosses Geschöpf und Automat, sondern als Seins-Element, das im Wesen aller Wesen wesenhaft ist, wenigstens innerhalb eines gewissen Spielraums auch selbst Schöpfer, d. h. letzter zureichender Grund allein von ihm ausgehender Veränderungen. Innerlich kommt ihm eine schöpferische Kraft in der freien Hervorbringung von psychischen Combinationen und Gebilden zu, die, wenn sie mit dem Gesamt-Zweck des Weltlaufs verträglich, mit in den Causalzusammenhang eintreten und auch zu äusserlichen Veränderungen und Umschaffungen führen, wie sie die Geschichte der Menschheit darstellt.

Mag damit immerhin auch dem „Zufall“, wenn man dieses Wort als Negation eines nach allen Richtungen hin unendlichen Regresses in der Causalitätsreihe und als Gegensatz der Nothwendigkeit des

Nichtandersseinkönnens verstehen will, was wir vorhin (S. 130. 131) als unstatthaft bezeichneten, Raum gegeben sein, so ist dieser Zufall doch kein blinder.

Es giebt ja kein vom Vorstellen trennbares Wollen; der stets mit dem Auge der Vorstellung begabte freie Wille kann also niemals blind, sondern höchstens kurzsichtig sein. Die Zwecke, die der Mensch sich in seinem Wollen setzt, können mit den weitersehenden Zwecken eines höheren Willens unvereinbar sein, in welchem Falle objectiv für ihre dauernde Unschädlichkeit, vgl. S. 113 oben, und subjectiv für die Reaction der Einsicht und Reue, vgl. S. 98, 99 oben, gesorgt ist.

Wir haben einen langen Weg hinter uns, und dabei gefunden, dass der Determinismus, der nichts anderes ist als ein verschämter Ausdruck für Fatalismus, keinerlei zwingende Beweise für sich geltend machen kann. Andererseits freilich dürfen wir auch nicht behaupten, zwingende Beweise für die Willensfreiheit aufgewiesen zu haben; und das liegt in der Natur der Sache. Denn wenn die Willensfreiheit ist, was sie sein soll, ein letztes Element des Seins und Werdens, so ist sie ein Axiom und kein demonstrirbarer Lehrsatz.¹⁾ Es ist daher, wie schon der ältere Fichte es klassisch herausgestellt hat, selber Sache des freien Willens, welche Weltanschauung er erwähle, ob diejenige des absoluten Mechanismus, Determinismus, Fatalismus — oder diejenige des Geistes und der Freiheit. Nur soviel können wir behaupten, anstatt uns auf die schwierige Frage, wem die Beweislast zukomme, einzulassen, dass die Begriffe Zweck, Gut, Verdienst und Schuld, ja dass die ganze Welt keinen Sinn und keine Bedeutung, dass das Leben keinen Werth hat, wenn darin nicht neben dem Causalzusammenhang der äusseren Welt Raum ist für Freiheit und selbstthätiges wirkliches Schaffen der Geister! Der menschliche Wille, sei er auch noch so vielfach bedingt, ist souverän; der Mensch muss selber ein letztes Element der absoluten Wirklichkeit sein, wenn von Werth und Unwerth, von Verdienst und Schuld seiner Thaten, ja, wenn überhaupt von Thaten die Rede sein soll.

1) „Wer die Freiheit zu begreifen (d. h. in dem Sinne einer Ableitung aus anderen zureichenden Prämissen zu demonstrieren) versucht, verliert sie, weil das Begreifen nichts anderes ist, als den Zusammenhang erkennen, darin etwas Endliches zu anderen Dingen steht, woraus also folgt, dass, was begriffen werden kann, nicht mit Freiheit, sondern nothwendig besteht,“ sagt Jacobi. Man kann sie eben nur indirect durch Abwehr der gegen sie gerichteten Angriffe beweisen.

Wer es freilich glaublich findet, dass alle unsere Handlungen nur nothwendige und unvermeidliche Endwirkungen allgemeiner Gesetze oder einer vorzeitlichen Vorausbestimmung seien, dass das ganze praktische Leben nichts anderes sei, als ein Streit von Naturkräften, von denen jede nach allgemeinen Gesetzen hervorbringt, was sie hervorbringen muss, der Verbrecher also seine böse That, die Gesellschaft mit ebensolcher mechanischer Consequenz die Strafe, durch welche sie diese, ganz thörichter Weise, rächt, — den werden wir vergeblich durch theoretische Gründe zu überzeugen suchen. Nur werden wir ihm gegenüber darauf bestehen können, dass seine Deutung des Thatbestands uns ebenso willkürlich erscheint, wie ihm vielleicht die unsrige. Nur auf unser Selbstbewusstsein werden wir uns in letzter Instanz berufen können, wenn wir den Fatalismus des Deterministen, auf die Gefahr hin, von ihm „nicht einmal zu den philosophischen Sternen vom siebenten Grade ab“ (S. 94) mitgezählt werden zu dürfen, mit den stolzen Worten des Wirklichkeits-Philosophen ¹⁾ abfertigen:

„Wir haben nicht noch ausserhalb der Wirklichkeit, die wir sind, nach einem anderen Grunde (unseres Wollens und Handelns) zu suchen. Wir sind selbst der Grund und stehen auf dem Fundament, so dass auch der Zufall in Beziehung auf Wissen und Wollen als die souveräne Satzung der Natur, ja zu einem Theil, so weit wir ihn selbst durch unser Verhalten hervorbringen, als unsere eigene naturgesetzliche Schöpfung erkennbar wird. Wir haben also auch in ihm nichts Fremdes und absolut Feindliches, sondern nur eine Veranstaltung zu sehen, die dazu beiträgt, dass für das Handeln und Denken die Fülle der Einzelheiten und der Reiz eines mannigfaltig durchkreuzbaren Spielraums nicht fehle. Das Uebel der Chancen dürfte also wohl erträglich sein, zumal der Mensch sich ihnen gegenüber auch dadurch erprobt, dass er sie mit der Voraussicht zu einem Theil bemessen und in einzelnen Richtungen sogar praktisch ausgleichen lernt. Weder für das Wissen noch für das Wollen ist also in der Einrichtung der Dinge irgend eine gegen den Lebenswerth entscheidende Instanz zu finden.“

1) Eugen Dühring, Werth des Lebens.

Schluss.

„Es ist eine Aufgabe der allgemeinen Philosophie, für welche die Gesellschaft in hohem Grade interessirt ist, dass der Unterschied, welcher zwischen mechanischem Naturgeschehen und menschlicher Willensäußerung besteht, immer klarer und bestimmter herausgestellt werde, damit der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit einen unangreifbaren Boden erhalte“, bemerkt Laas in seinem Aufsatz über Vergeltung und Zurechnung. (V. J. Schr. f. wissensch. Phil. 1881.) Von der Richtigkeit dieser Bemerkung überzeugt, glaubte ich in einer Arbeit, welche sich die Prüfung der logischen, psychologischen, moralischen und metaphysischen Grundlagen der Rechtswissenschaft zum Ziele gesetzt hat, das Problem der Willensfreiheit nicht umgehen zu dürfen. Denn wenn überall ein Unterschied zwischen dem mechanischen Naturgeschehen und den menschlichen Willensäußerungen begründet ist, so kann er nur in einer relativen Freiheit der letzteren begründet sein. Die sittliche Verantwortlichkeit und der Schuldbegriff setzt ein Sollen voraus, das kein Müssen ist.¹⁾ Dem Naturgeschehen schieben wir ein Müssen unter, eine allgemeine Regel, die ihm vom Gesamtwirkenden vorgeschrieben ist und die sich als unwiderstehlicher Zwang der einzelnen Dinge zu einem voraus bestimmten, beharrlich-einförmigen Verhalten, gegenüber wiederholten Aenderungen der Aussenwelt geltend macht. Der Stein kann, wenn die Bedingungen seines Falls eintreten, nicht mehr wählen, ob er in dieser oder jener Richtung, mit dieser oder jener Geschwindigkeit fallen soll. Der Eintritt der Bedingungen ist für ihn kein Soll, sondern das Muss eines ganz genau vorausbestimmbaren Verhaltens, das er jedesmal unter gleichen Bedingungen wiederholen wird. Allerdings meint Spinoza, wenn er mit Bewusstsein begabt wäre, würde er genau so die Meinung hegen, freiwillig (willkürlich) zu fallen, wie der Mensch die Meinung hat, freiwillig (willkürlich) zu handeln. Wir möchten darauf erwidern, dass sich darüber nichts ausmachen lässt; es könnte auch vielleicht das Gegentheil der Fall sein. Aber

1) „Das Sollen drückt eine (bloss) mögliche (nicht naturnothwendige) Handlung aus, davon der Grund nichts anderes, als ein blosser Begriff ist; dahingegen von einer blossen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muss. Nun muss die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung.“ Kant, Kritik der r. V. (Reclam 438).

selbst zugegebenen Falls folgt aus dieser seltsamen Hypothese nichts gegen die Möglichkeit einer menschlichen Willensfreiheit. Denn Bewusstsein und Freiheit sind noch nicht identisch. Bewusst ist z. B. auch das Wollen des Geisteskranken, dem wir doch die Willensfreiheit absprechen, auch wenn er selber sie sich zusprechen sollte. Wir sprechen aber dem Geisteskranken, wie dem unmündigen Kinde, dem Trunkenen u. s. w. die Willensfreiheit deshalb ab, weil wir ihnen gegebenen Falls die Möglichkeit absprechen zu müssen glauben, in concreto sich auch anders zu entscheiden, die Möglichkeit, neben dem einzigen Motiv, das ihre Action auslöst, auch andere Motive in sich zu erzeugen, zum Bewusstsein zu erheben, also über Art und Inhalt ihres Bewusstseins souverain sein. Erst sobald wir also dem Stein nicht blos das Bewusstsein seines Falls, sondern auch seiner völligen Spontaneität und zugleich die Möglichkeit einer oder mehrerer, mit dem Fallen unvereinbarer bewusster Strebungen unterlegen würden, würde die Frage nach seiner Willensfreiheit aufgeworfen werden können. Dann erst würde vielleicht auch dem Stein die Differenz zwischen einem Müssen und Sollen zum Bewusstsein gelangen. Würden z. B. die äusseren den Fall bedingenden Einwirkungen ein so mächtiges Uebergewicht über seine eigenen dagegen kämpfenden Motive (seine Spontaneität) erlangen, dass er, ungeachtet diese Gegenmotive in ihm die Oberhand hatten und von ihm gebilligt wurden, gegen seine Willensentscheidung hinabfiele, so würde er behaupten, einer mechanischen Nothwendigkeit Folge geleistet zu haben; er musste fallen. So lange ihm aber die äusseren Einwirkungen nur als Motivations-Reize entgegenträten, würde er im Bewusstsein entgegenstehender Motive, die jenen das Gleichgewicht hielten, ihre Aufforderung nur als ein Soll, als Aufforderung, so und nicht anders zu wollen, empfinden, welche Aufforderung eben nur Sinn hat, so lange und sofern er auch wirklich anders wollen kann, also ein *ἐνδεχόμενον ἐναντίως ἔχειν* ist. Wenn er sich nun aus dieser Gleichgewichtslage heraus von selbst gegen dieses „Soll“ (So wolle!) entschiede, würde der zureichende Grund dafür ausschliesslich in ihm selber, in seiner Wahl und nicht im allgemeinen Causalzusammenhange liegen. Er würde selbst der erste Anfang eines neuen Geschehens sein, wenn er sich zum Falle entschlösse. Sein Fall wäre dann kein blosses Geschehen, sondern bereits eine Handlung, obwohl vielleicht noch keine sittlich oder rechtlich qualificirbare. Sittliche und rechtliche Willensfreiheit ist erst vorhanden und nur soweit vorhanden, als ein handelndes Wesen für sittliche und rechtliche Begriffe, Aufforde-

rungen (Gebote), bezüglich seiner Handlung empfänglich ist. Diese Willensfreiheit ist die zugleich metaphysische und moralische Wurzel des Verantwortlichkeits- und Schuldbegriffs; sie ist ein Vermögen, einen sittlich oder rechtlich erheblichen neuen Zustand von selbst anzufangen, ohne dazu durch eine ausser ihm liegende andere Ursache necessitirt zu sein.

Ich schliesse hiermit den I. Theil dieses Versuchs meiner philosophischen Grundlegung der Rechtswissenschaft. In einem II. Theil beabsichtige ich, zunächst das Wesen des Schuldbegriffs als „Einheit von Wille und Vorstellung in ursächlicher Beziehung zum Verantwortlichkeitserfolg“ an seinen besonderen Arten, dolus und culpa, Vorsatz und Fahrlässigkeit, unter eingehenderer Berücksichtigung des positiven Rechts weiter zu entwickeln und sodann die strafrechtliche und civilrechtliche Bedeutung des Irrthums einer Probe auf die hier gewonnenen Einsichten zu unterziehen.

Verlag von C. P. Hirschfeld in Leipzig.

Das deutsche Zollstrafrecht.

Die zollstrafrechtlichen Vorschriften des Deutschen Reichs,

unter besonderer Berücksichtigung

ihrer Beziehungen zum Strafgesetzbuche und zur Strafprozeßordnung

sowie der

Rechtsprechung des Reichsgerichts

erläutert von

Dr. Ernst Löbe,

königlich sächsischem Geheimen Oberrechnungs-Rath.

Zweite vollständig neubearbeitete Auflage.

18 $\frac{1}{2}$ Bogen 8°. 1890. Preis M. 7.50.

DER CHECK.

SEINE WIRTSCHAFTLICHE UND JURISTISCHE NATUR

ZUGLEICH

EIN BEITRAG ZUR LEHRE VOM GELDE, VOM WECHSEL
UND DER GIRO-BANK

VON

LUDWIG KUHLENBECK

DR. JUR., RECHTSANWALT BEI DEM OBERLANDESGERICHT ZU JENA.

14 $\frac{1}{4}$ Bogen 8°. 1890. Preis M. 4.50.

AKTENSTÜCKE

ZUR

EINFÜHRUNG IN DAS PROZESSRECHT

VON

Dr. FRIEDR. STEIN UND Dr. RICH. SCHMIDT,

ao. PROFESSOREN DER RECHTE IN LEIPZIG UND FREIBURG.

Civilprozess

bearbeitet von FRIEDR. STEIN

2 Hefte à M. 1.—.

Strafprozess

bearbeitet von RICH. SCHMIDT

1 Heft M. 1.20.

Neuer Verlag von C. F. Hirschfeld in Leipzig.

Der
Grobe Unfug

(§ 360 No. 11 des Reichsstrafgesetzbuches)

von

J. Hacke,

Rechtsanwalt beim Reichsgericht,

M. d. R.

5 $\frac{1}{4}$ Bogen 8°. 1892. Preis M 1.50.

Gesetz und Obrigkeit.

Zur Klärung des Staats- und Rechtsbegriffs.

Von

P. Kloppel.

8 Bogen 8°. 1891. Preis M 2.70.

Die akademische Gerichtsbarkeit
in
Deutschland.

Von

Dr. Friedrich Stein,

ao. Prof. der Rechte in Leipzig.

10 $\frac{1}{4}$ Bogen 8°. 1891. Preis M 3.60.

Naturrecht,
geschichtliches Recht und sociales Recht

von

Dr. Reinhard Frank,

Professor der Rechte in Gießen.

2 $\frac{1}{4}$ Bogen 8°. 1891. Preis M —.80.



Kuhlenbeck, Ludwig,

Der Schuldbegriff als Einheit von Wille und Vorstellung in ursächlicher
Beziehung zum Verantwortlichkeitserfolg

Leipzig 1892

Ph.pr. 716 d

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170095-3